

نقد دینداری و مدرن‌یسم

(مجموعه مقالات)

چاپ دوم با اضافات

محمد جواد لاریجانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد دینداری و مدرنیسم

(مجموعه مقالات)

چاپ دوم با اضافات

محمد جواد لاریجانی



انتشارات اطلاعات

تهران ۱۳۸۳

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۲۹ -

نقد دینداری و مدیریت (مجموعه مقالات) / محمدجواد لاریجانی. - [ویراست ۲]. -
تهران: اطلاعات، ۱۳۷۶.

۲۰۸ ص. مصور.

ISBN 964 - 423 - 370 - 0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: به صورت زیر نویس.

چاپ سوم: ۱۳۸۳.

۱. اسلام - تجدید حیات فکری - مقاله ها و خطابه ها. ۲. اسلام - مقاله ها و خطابه ها.
۳. تجدید - مقاله ها و خطابه ها. الف. مؤسسه اطلاعات. ب. عنوان.

ن ۲ / ج ۲ / BP۲۲۹

۱۳۷۶

کتابخانه ملی ایران

۲۹۷/۴۸

* ۷۶-۳۶۵۴ م



محمدجواد لاریجانی

نقد دینداری و مدیریت

چاپ اول: ۱۳۷۲ - چاپ سوم: ۱۳۸۳

تعداد: ۲۱۰۰ نسخه

حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

فهرست مطالب

۹-۱۳	۱. مقدمه: دردِ نوشتن
۱۵-۲۲	۲. تفکر فلسفی
۲۳-۴۰	۳. نقد دینداری
۲۵	۱- دین کالای فرهنگی؟
۲۷	۲- دین چیست؟ پاسخ هرمنویتیکی
۳۱	۳- دین چیست؟ پاسخ رئالیست
۳۵	۴- دین و مسأله شکاکیت
۴۱-۷۹	۴. حکومت و مرز مشروعیت
۴۳	۱- مقدمه
۴۵	۲- اندیشه سیاسی جدی و اصیل است
۴۹	۳- در اساسی و اولی بودن مفهوم مشروعیت
۵۲	۴- حکومت عقل
۵۴	۵- دو مسلک عمده در باب مشروعیت

- ۵۹- ۶- مسلك اصالت وظيفه
 ۶۳- ۷- مشروعيّت و كارآمدی
 ۶۵- ۸- مسأله قانون
 ۶۷- ۹- رأی مردم
 ۶۸- ۱۰- سياسی بودن
 ۷۳- ۱۱- بحث کوتاهی در باب كارآمدی
 ۱۶- ۱۲- حكومت اسلامی و مسأله مشروعيّت

۵. بنيادگرایی و روشنفکر طراز نو ۱۱۶-۱۹

- ۱۱- ۱- پدیده انقلاب اسلامی را درست بفهمیم
 ۱۳- ۲- احیای اسلام حرکتی فراگیر است
 ۱۵- ۳- اسلام به تمام معنای کلمه، «حکومت» دارد
 ۱۶- ۴- نقد دمکراسی لیبرال
 ۱۹- ۵- در حکومت اسلامی جهات وسیعی مطرح است
 ۱۰- ۶- وضعیت حقیقی خود را در دنیا بفهمیم
 ۱۴- ۷- جهان‌نگشایی جدید غربی
 ۱۵- ۸- فوکویاما چه می‌گوید؟
 ۱۹- ۹- صحنه معارضه جهانی اسلام
 ۰۰- ۱۰- سرچشمه حقانیت راه مادر کجاست؟
 ۰۳- ۱۱- اصل، انجام وظیفه است
 ۰۴- ۱۲- تحوّل در مفهوم حکومت
 ۰۷- ۱۳- پاسخ به برخی سوالات
 ۱۲- ۱۴- نکاتی چند برای دریافت بهتر بحث

۶. جامعه دینی و مدرنیسم ۱۵۴-۱۷

- ۱۹- ۱- طرح مسأله

۱۲۰	۲- جامعه دینی چیست؟
۱۲۱	۳- ساختار عمل
۱۲۴	۴- عوامل مؤثر در عمل
۱۳۵	۵- مدرنیسم
۱۴۴	۶- جامعه مدرن
۱۴۸	۷- مشروعیت و مدرنیسم
۱۵۰	۸- مدرنیسم و کارآمدی
۱۵۲	۹- بحث نهایی
۱۵۵	۷. از مدرنیسم تا فرامدرنیسم
۱۵۷	۱- مقدمه
۱۶۰	۲- مدرنیته را بشناسیم
۱۶۰	۳- توضیح درباره ساختار عمل ارادی
۱۶۵	۴- عقلانیت ملاک ارزیابی عمل
۱۶۹	۵- به سوی مفهومی «مدرن تر» از مدرنیته؛ فرامدرنیسم
۱۷۴	۶- از فرد تا جامعه مدنی
۱۷۷	۷- توصیف فنومنال و ساختار تیپ ایده آل
۱۸۳	۸. تمدن نوین براساس عقلانیت اسلامی
۱۹۹	فهرست اعلام

۱. مقدمه: دردِ نوشتن*

۱. نوشتن نیز مانند خیلی چیزهای دیگر که دردِ مخصوص خود را دارند، بی درد نیست! و این شباهت از حرف درد هم فراتر می‌رود. باید بگویم، آنچه که درد ندارد نوعی «دفع» است که اهمیتی ندارد از کجا باشد! اما چه دردی؟ یکی، مانند درد دُمَل است؛ یعنی چرك متراکم شده، فشار می‌آورد و نوک قلم هم جز نیش يك نيستر نیست. و چه انتظاری داری؟ فوران خونابه و چرك و...

۲. نوشتن را دردی دیگر نیز هست؛ «درد» تولّد اندیشه‌ای ناب! اندیشه‌ای که نطفهٔ آن، جرقهٔ ای نورانی از آسمان است و در «جان» انسان

* این مقاله در اولین شمارهٔ ماهنامه گلچرخ به زیور طبع آراسته شد (گلچرخ - سال اول، شماره ۱ - ۱۳۷۱، صفحه ۱۰). اگر زیبایی و روانی در متن دیده می‌شود همه ردپای توجه ویرایشگرانهٔ شاعر و ادیب توانمند آقای موسوی گرمارودی است و بخصوص قطعه شعر مقاله به راهنمایی ایشان در این نوشته راه پیدا کرده است.

رشد کرده و زمان تولّد آن فرا رسیده است. مولودی می آید؛ چشمی روشن می شود، و سلسله ای آغاز می گردد که دیگر نهایی ندارد.

۳. اندیشه های ناب در خانه کسی نمی آیند؛ به رایگان، نصیب هر کس و ناکس نمی شوند. ساعتها، روزها، ماهها، و سالها انتظار لازم دارد. باید رصد کواکب بدانی زیرا نجوم آن به چشم نمی آید. انتظار کشیدن در حالت رصد؛ «رصد» و «نجوم»، چه واژه های زیبایی هستند. ام فقط آنان که با طرق سماوات و وعده گاه زهره و آتش فشانهای نور، انسی دارند، قدر «صیادی» و «منجمی» را می دانند. پس نویسنده عجول، تمرین خط می کند؛ شكلك درمی آورد، و چنین است حال آنکس، که «بدوز حمل» ادای حاملگی و - از آن بدتر - ادای وضع حمل را درمی آورد! «ناب» خیلی غلط انداز است؛ اغواگر است. ناب، ربطی به کهنه نو ندارد - که من از این سخت در هراسم! - ربطی به سود و زیان هم ندارد - این تجارت چه آفتی است. پس به چه ربط دارد؟ برچه عیاری ضرب می شود؟ تنها يك کلمه: «حق»! نه بیشتر و نه کمتر. «ناب» یعنی بدون هیچ اضافه؛ بی هیچ تعهد به کسی یا گروهی یا چیزی. ناب، یعنی فقط بر ملاك حق و بس.

۴. اما مگر این همه مردم که به ناحق بوده و هستند، نلغزیده اند؟ چرا اما این لغزشها و عدولها، نه به دلیل بی ملاك بودن حق؛ که همه از بابت خطیر بودن آن است. آنکه اهل پرواز نیست و خطر صعود را نمی پذیرد بگذار که در لانه بماند و خود را کثیف کند. «حق» پر از نشانه است ام «نشانه» غیر از «نیل» است. تو می توانی نشانی هدف را بدانی؛ اما تا گا برنداری و سنگلاخ پر خطر گم شدن را بر خویشتن هموار نکنی، هرگز به مقصود نمی رسی!

۵. «ناب» همواره «درست» است. اگر برای یافتن «درستها»

هزاران راه باشد و هر راه پس از مدتی کهنه گردد و راهی نو جایگزین شود؛ باز هم «راست»، راست است و درست، درست! و درستی، همواره بر مدار «حق» می گردد، هر چند ناشناخته باشد. بزرگترین خبطِ منطقی این است که تردید در راههای دستیابی به «درست»ها، ما را به تشکیک در اصالت نابها بکشانند! آنگاه به هر رطب و یابسی پناه می آوریم؛ «کارپردی» می شویم و یا قیرکن! و عبارت بهتر نبش کننده قبرها که با جسدها سر و کار دارد زیرا در آنها جانی سراغ ندارد.

۶. در نوشتن سر و کار ما با کلمات است و کلمات، ظاهری جسدگونه دارند و البته فقط این امر در ظاهر است و سقراط به ما آموخته است که مسأله فراتر از يك قالب جسدگونه است. پس اگر در جسدها نشانی جانی را نگیری کارت فقط با جسد است و آن هم بدترین نوع آن، یعنی نبش قبر!

نوشتن آری، اما الفاظ نه! نوشتن، يك ضرورت است. به زنی که درد حمل دارد، نمی توانی بگویی حالا صبر کن، تا هفته دیگر فرزندت به دنیا بیاید! نه، نمی توانی بگویی. زیرا باید همین الان بیاید! هر کار دیگر را باید زمین بگذاری. این نوشتن از کسی اجازه نمی گیرد و پیرو سلیقه هم نیست! نوع مولود غیر از سلیقه است. اگر نوشته ها متفاوتند، نه از سر سلیقه است. این تنوع از نطفه ها و رحم هاست. اما به همان اندازه که نوشتن را جدی می دانم، از کلمات بیم دارم. چه «بازی ها» که این کلمات در نمی آورند! خبر نداری. چه عشوه گری ها که این الفاظ نمی کنند! هفت قلم بل هزار قلم آرایش می بینند و سپس فتنه ها که یکی پس از دیگری می آیند. و از همه مهم تر، بازیگران دیگر صحنه، که قواعد بازی را خوب می دانند و تو همه اینها را تشویق خود می انگاری.

۷. نوشتن بدون لفظ یعنی به حق نگریستن و بر مدار «درستی»

چرخیدن. لفظ هست، اما نیست؛ چون تو آن را نمی بینی و عبارت بهتر، آن را لایق دیدن نمی دانی. و چرخش الفاظ را واقعی نمی نهی و اغوای آن را پوزخندی حواله می کنی. این از «نبودن» بدتر است؛ این، لیاقت بودن را نداشتن است.

۸. اگر حق هست، یکپارچه است و اگر نیست، دیگر، ارزشهای انسانی، شرافتهای بشری، حقوق انسانی و امثال اینها همه شوخی است. از همان «بازی های زبانی» است که سخت اغواگرند. حق یکپارچه است؛ واحد است، و تقسیم پذیر نیست. نمی توانی آن را بتدریج بخواهی. یا همه، یا هیچ. اگر همه یعنی همه چیز: دین، سیاست، علم،... نمی توانی بگویی من نویسنده ای هستم که کاری به سیاست ندارم؛ کاری به دین ندارم؛ من هنرمندم. خیال می کنی! تو قبرکن هستی. تو کفن دزد هستی. تو «جسد باز» هستی. بی هنری و هنر؟ نوشتن و هنرمندی؟ بی هنری و نوشتن؟

خیال حوصله بحر می پزد هیئات

چه هاست در دل این قطره محال اندیش!

۹. پس نوشتن چیست؟ باغبانی است. بذراندیشه های ناب را یافتن و آنها را با زحمت و عشق فراوان در دل خود پروراندن و در موقع «مناسب» از آنها دسته گلی زیبا به مردم اهل، تقدیم داشتن!

باغبانی اندیشه های ناب شغل عجیبی است؛ سر و کار داشتن با «ایده ها» خود مقوله شگفت آوری است. برخی همواره با اسکناس محشورند و با آن سر و کار دارند؛ گروهی با مصنوعات و دسته دیگر با حیوانات و... اما «ایده ها» خود دارای تشخص و تفرّدند؛ ایده ها تولد دارند، تناکح دارند، جنگ و ستیز دارند و مرگ و میر هم! کتابها بسیارند، نوشته ها فراوان، گفته ها طولانی، اما ایده های منطوی در این مظاهر، محدود و معدود. غالباً با «وَرَم» بیان نسبت معکوس دارند. در کتابهای مفصل و یا

سخنرانی‌های طولانی مطالب کمتری و ایده‌های ناپرورده‌تری یافت می‌شود! از همه این امور شگرفت اتحاد انسان با ایده‌هاست؛ اتحاد عاقل و معقول! که رمز ناگفتنی «فهمیدن» در همین نقطه است.

۲. تفکر فلسفی*

بسم الله الرحمن الرحيم - الحمد لله الذي علّم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم، ثم الصلوة والسلام على عبده وحبّيه ونبّيه واحسن من علّم وعلّم، ابي القاسم محمد صلوة الله و سلامه عليه و على آله الطيبين الطاهرين و على اصحابه المتأدّبين بأدابه.

۱. اما بعد، عده ای از اخوان الصّفا و خلّان الوفا از این بنده حقیر و عبد ذلیل در بارگاه ربوبی خواستند که به صورت مختصر بحثی درباره حقیقت کاوشهای فلسفی و مسائل اصلی آن و همچنین نحوه تأثیرپذیری فلسفه از فرهنگ و دین، ارائه دهم. به نیت مفید بودن، اجابت نمودم. علی الله تَوَكَّلْتُ وَ اِلَيْهِ اُنِيبُ.

* این مقاله حدود ده سال پیش در مجله جهاد دانشگاهی (دانشگاه و انقلاب)، سال ۱۳۶۳، صفحه ۵۱، تحت عنوان: «رساله ای درباره تفکر فلسفی» به چاپ رسید و اکنون با تغییرات بسیار اندکی در این مجموعه می آید.

۲. کاوشهای فلسفی همه از «زمین» شروع می شود، لیکن بعضی سوی آسمان می رود و برخی دیگر روی زمین می خزد. اینکه از زمین شروع می شود یعنی انسان با پای خودش به دنبال گمشده می گردد و باید در این سیر «خود» بدان برسد. در این باره سخنی است که اصلش از حکمای یونان می باشد، لیکن توسط بعضی فلاسفه قرن هجدهم میلادی مثل ویکو (Vico) پایه يك مبنای فلسفی در باب حقیقت معرفت و اقسام آن قرار گرفت و آن عبارت است از: *Verum et factum convertuntur* یعنی شرط اینکه انسان بتواند يك علم حقیقی به شیء پیدا کند این است که انسان آن شیء را ساخته باشد و خود آن را خلق کرده باشد. این سخن در عین عجیب بودن بسیار دقیق است. بنابراین نظر، انسان هرگز به عالم، علم حقیقی نمی تواند بیابد بلکه تنها پروردگار متعال صاحب آن است. از آن مهم تر، انسان هرگز به خداوند متعال علم حقیقی نمی یابد؛ چه او مخلوق هیچکس نیست. در عالم مفاهیم ذهنی، باز این اصل، بسیار ظهور قوی دارد. فهم در ریاضیات دقیقاً تابع این اصل است. فرد قضیه ای را فقط موقعی می فهمد که برهان آن را خود بتواند بسازد و عبارت دیگر با پای خودش به مقصد برسد. در سایر حقایق ذهنی نیز مطلب بدین منوال است. آن با «پای خود رفتن» که اشاره کردیم در عالم مفاهیم عیناً متحد با خلق است.^۱

۱. ریشه این سخن در اصل دیگری است که از زمان یونان در بین فلاسفه شناخته شده بود و آن عبارت است از اینکه «تفاوت علم حقیقی با علم معمولی در این است که در علم معمولی ما فقط ناقل آنچه که هست می باشیم و برای ما بدست آوردن تصویری از واقعیت حد نهایی کمال است. لیکن در علم حقیقی ما از وضع موجود عبور می کنیم و از علل و ریشه جستجوی نماییم تا آنجا که به مبدأ اصلی برسیم و گویی خود ما از هیچ آن موضوع را ساخته باشیم.» این اصل در دوره رنسانس به صور مختلفی بین فلاسفه آن

البته خلق شیء مراتبی دارد. مثلاً اگر کسی از مقداری مواد پلاستیکی با چند برش صندلی بسازد، خلق صورت گرفته در این محل، تنها در صورت و فرم بوده لذا علم نجار هم فقط تا همان ناحیه می‌رود. لیکن اگر کسی مواد پلاستیکی بکار رفته را نیز خود از نفت ساخته باشد، علم اودایره وسیع‌تری را می‌پوشاند و قس علی هذا. حقیقت آن است که خلق يك چیز واحد اما مراتب در موضوع خلق شده است، و لذا علم حقیقی ذومراتب نیست:

۳. موضوعاتی که فلاسفه را از دیرباز تاکنون به خود مشغول نموده بسیار متنوع و مختلف است. بخصوص هر فیلسوفی مسأله یا مسائل خود را اصلی و لُبِّ مطالب فلسفه می‌داند. اما با همه این تنوع و وسعت و تعدد در مطلب يك محور اصلی وجود دارد که همه مسائل فلاسفه به دور آن چرخیده و هنوز هم می‌چرخد و آن محور «انسان» است. این نکته با يك نگاه اجمالی به مباحث اصلی فلسفه کاملاً آشکار می‌شود:

- در حکمت اولی، «انسان» از نظر حقیقت وجودش و مبدأ و منتهایش مدنظر است و تمام مباحث مربوط به علم الوجود - اونتولوژی - همه از مُعَدَّات و مقدمات ضروری و وسایل کاوش در این مسأله مهم هستند. البته وقتی صحبت از ریشه وجود انسان می‌شود، این مسأله بلافاصله خود را



زمان بخصوص فلاسفه ایتالیا - که مرکز مهم فکری و علمی بود - رواج داشت. معروفترین وجه آن اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول و یا مدرك و مدرک است. مثلاً یکی از فلاسفه این دوران کمپنلا (Campanaella) می‌گوید: «علم (به يك چیز) یعنی شدن آن چیز» و یا دیگری، پارتیزی (Partizzi) می‌نویسد: «دانستن یعنی با آنچه دانسته شده متحد و یکی شدن». رجوع کنید به کتاب آسیا. برلین (Isaiah Berlin) درباره زندگی و افکار فیلسوف آلمانی هردِر (Herder).

به تمام عالم وجود گسترش می دهد. «ریشه وجود» از تفرد «موجودات» می گذرد و به نفس وجود خیره می شود. این نکته ناشی از طبیعت مسأله است. لیکن فراگیری مسأله «ریشه» در ذهن انسان دقیقاً ناشی از ربط آن به ریشه وجود انسان است. یعنی اگر فرض کنیم فیلسوفی با دیدن درخت یا سنگ یا جانوری با مسأله «ریشه وجود» درگیر شد، مسلّم شوریدگی و بی تابی و اولویتی که این مسأله در ذهن فیلسوف به وجود می آورد همه ناشی از ربط وثیق با ریشه وجود انسان است.

- در فن معرفت (Theory of Knowledge) علم و آگاهی «انسان» مورد بررسی است؛ انواع معرفتها، سرچشمه هریک و مقایسه و ارزیابی آنها محور اصلی مباحث در این فن شیرین است. فلسفه علم، فلسفه زبان و مباحث مربوط به معرفت شناختی (Epistemology) همه در این حوزه قرار دارند.

- در علم الاخلاق (Ethics) «سعادت حقیقی انسان» و طریق نیل به آن درد اصلی فیلسوف است و علاوه بر مباحث علمی و عملی، بررسی «فکر اخلاقی بشر» که در اصل قسمتی از علم منطق هم می تواند باشد، غالباً مورد بحث و گفتگو قرار می گیرد.

- در فن سیاست، زندگی اجتماعی باز هم «انسان» و نحوه اداره آن به طوری که هادی به سعادت او باشد و مباحث جلیل القدری مثل مفهوم حکومت، سلطه، آزادی و عدالت مورد مذاقه و علاقه فیلسوف است.

- در فلسفه تاریخ، علاوه بر بررسی ماهیت معرفت تاریخی و وجه تمایز آن با سایر انواع معارف، به زندگی اجتماعی بشر در طول تاریخ نظاره می شود، و حقایقی که از این رهگذر بدست می آید محصول تلاش فیلسوف است. البته باید متذکر شویم که بحث سیاست در فلسفه در اصطلاح قدما که در این مورد دقیق تر نیز هست شامل اخلاق و فلسفه تاریخ نیز می شود و

همچنین تاریخ (در این مفهوم که مدّ نظر ماست و نه فلسفه تحلیلی تاریخ که جزء بحث معرفت است) جدولی از حکمت اولیٰ نیز می‌تواند به شمار آید. - در علم منطق، پدیده بسیار عجیب و شگفت آور فکر انسان و دینامیزم آن زیر میکروسکپ قرار می‌گیرد و چه نکته‌های ظریف و چه اقیانوس بی‌انتهایی است این علم شریف.

همان‌طور که اجمالاً اشاره شده است همه این مباحث - که امّات مسائل فلسفه هستند - حول انسان دور می‌زند. تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ! ۴. نه تنها مسائل فلسفی همگی حول «انسان» دور می‌زند، بلکه نقطه شروع حرکت هر فیلسوف در سفر فلسفی نیز «وضعیت بخصوص انسانی» خودش است. این نکته فلسفه را کاملاً در مقابل علم (به معنی رسمی آن Science) قرار می‌دهد. هر کاوش فلسفی مانند يك رشته عصبی - نرون - می‌باشد که يك سرش در نخاع و سر دیگر در اقصی نقاط بدن است. لذا آنچه فیلسوف می‌یابد وجودش در آن مشارکت داشته و معرفت فلسفی ریشه در جان فیلسوف دارد. همین خصوصیت مانع از آن است که بتوان فلسفه را مانند يك علم دقیق که دائماً در آن، گویی خشتی بر خشتی نهاده می‌شود بنا نمود. توسعه فلسفه با توسعه علوم کاملاً فرق دارد.

۵. پس تا اینجا بیان شد که فیلسوف از «انسانیت خودش» شروع می‌کند و با پای خودش به دنبال گمشده به راه می‌افتد. اکنون باید دید که این در پی مقصود رفتن او چگونه رفتنی است؟ حال فیلسوف در گشتن دنبال مقصود خود مانند «حال کسی است که می‌داند در دل جنگل انبوهی خانه‌ای مجلل قرار دارد - و این آگاهی را یا از دیدن از نقطه‌ای بلند و مشرف بر جنگل، ولی دوردست بدست آورده و یا از هر راه دیگر - و خود در کنار آن جنگل ایستاده و هیچ راهی معین برای رسیدن بدان خانه، معلوم نیست جز بعضی نشانه‌ها که بسیار معدود و غلط اندازند. با همه این احوال

آن فرد به راه می افتد و راه خود را به قلب جنگل می جوید.» فیلسوف باید با پای خود به مقصود برسد و به معاینه آن بپردازد. اگرچه او را در این راه پرخطر، نشانه ها و علامتهاست. جای تأثیر فرهنگها، ادیان و هدایت الهی هم، دقیقاً در اینجا است. هدایت الهی خانه را نشان می دهد و لو به اجمال و برخی علامتها در راه می گذارد. هر علامت بعد از وصول بدان جزئی از مسیر می شود، علامت را اگرچه جاعل جعل کرده اما مسافر بعد از وصول بدان، گویی جزء فهم و شعور خودش بوده است. انحراف و یا انقطاع از مبدأ، فیلسوف را به ناکجا ممکن است ببرد! بطوری که هرگز از زمین برنیاید و تا آخر عمر به دور خود بچرخد و بالعکس هدایت الهی و کمک صاحبان وحی می تواند فیلسوف را از زمین برکنده به آسمانها ببرد. فیلسوف نزدیکی به مقصود را باید بتواند استشمام نماید و این حس در اصل همان استحکام عقاید، استدلال براهین و روشن بودن مطالب است.

اگر کسی بگوید که با این نظر فلسفه يك بنای مستقل نبوده بلکه در آن از فرهنگ و ادیان رخنه دارند. در جواب گوییم: چنین نیست، چه، فلسفه راهی است که فیلسوف باید با پای خود طی نماید و استقلال آن هم دقیقاً از این جهت است اما تأثیرپذیری فیلسوف در این سفر عظیم امری است غیر از خلل و فرج در فلسفه. و چنین هست: چه، بسیاری از فلاسفه «با پای خود رفتن» را به کمال نمی دانند و لذا مطالب بسیار را به عاریت همراه دارند!

اگر کسی بگوید، اینکه فیلسوف از روی عقیده مذهبی معتقد به مطلبی باشد، کاوش او چگونه می تواند جستجویی حقیقی باشد، چه او از قبل به نتیجه متعهد است، درحالی که نتیجه کاوش نباید از ابتدای کار معلوم باشد بلکه در انتهای راه معین باید شود. در جواب گوییم: هدایت انبیا و معارفی که از معدن وحی به ما رسیده، مانند علامتهایی است که فردی در بیان آدرس

محلّی می گوید. سپس انسان به راه می افتد، اگر انسان علامت گفته شده در آدرس را در مسیر دید، نمی توان گفت که مسیر را علامت ساخته یا علامت در نفس راه رفتن دخیل بوده است. آنکس که باید راه را با پای خود طی کند فیلسوف است و آنکس که در نهایت به معاینه مقصود می رسد باز هم فیلسوف است. دلالت غیر از دخالت است و دلالت ارزش رفتن و رسیدن را از بین نمی برد. تمام حرف سر این است که غالباً معنی «رفتن و با پای خود رفتن را» نمی دانند. اشکال در آدرسها نیست در نفس رونده راه است!

۶. و در خاتمه چند نکته درباره روش ورود در این فن می آوریم: نکته اول. بهترین حالتها این است که طالب را استادی باشد همانند سقراط حکیم؛ همه کتابها یکباره ببندد و کتاب مخصوص انسان را باز کند و دست طالب را بگیرد و او را «راه رفتن» در این وادی عملاً بیاموزد. چنین استادی را شاگرد باید پروانه وار به گردش بگردد و در هر لحظه ملاقات، دری از درهای معرفت را به روی خود باز نماید.

نکته دوم. از آنجا که چنین چراغی نایاب است باید فکر دوران فقدان را نیز نمود. در غیاب استاد حقیقی، بهترین کار این است که یکی از فحول گذشته را طالب، محور قرار دهد و همه آثار او را به تمامه و کماله با دقت بخواند و بر آنها دست یابد. آثار آن حکیم برای طالب، حکم نردبانی دارد که او را به بالای بام معرفت هادی خواهد شد و پس از آن استقلال از آرای حکیم حاصل می شود. در غرب معمولاً آثار کانت بدین غرض خوانده می شود، یعنی حتی مخالفین سرسخت او آثارش را بدقت خوانده و از آنجا پرواز فلسفی آموخته اند. اما در دیار اسلام آثار فلسفی شیخ الرئیس برای این مقصود بسیار مناسب است، البته علاوه بر اشارات و الهیات شفا و منطق شفا استاد باید از سایر مباحث شفا انتخابی بنماید و گذشته از علم النفس، بحثهایی که در مدخل سایر فنون از قبیل طبیعیات و ریاضیات

آمده نیز مطرح گردد.

نکته سوم. در دستیابی به آرای حکمای گذشته، علاوه بر مطالعه کتب و رسائل آنان غالباً نیاز به اساتید مسلط است. اینکه در حوزه های علمیه معمولاً آثار امثال شیخ الرئیس و آخوند ملاصدرا - رحمه الله علیهم اجمعین - را به تفصیل و دقت نزد استاد می خوانند از همین باب است. نقش این گونه اساتید غیر از نقش آن استادی است که در بالا اشاره شد، اینان معدّ و راهنمای طلاب در فهم اقوال و آرای بزرگان گذشته اند. اینان کتابهای زنده اند و برای طالبان حقیقی معارف راهنمای ارزشمند. (حفظهم الله انشاء الله) و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین.

۳. نقد دینداری

۲۵

۱- دین کالای فرهنگی؟

۲۷

۲- دین چیست؟ پاسخ هرمنویتیك

۳۱

۳- دین چیست؟ پاسخ رئالیست

۳۵

۴- دین و مسأله شکاکیت

۳. نقد دینداری *

۱. دین: کالای فرهنگی؟

اسمت چیست؟ پرویز؛ کجایی هستی؟ ایرانی؛ دینت چیست؟ اسلام؛ مذهب چیست؟ شیعه اثنی عشری؛ چطور؟ خوب واضح است: من يك ایرانی هستم و در خانوادهٔ مسلمان و شیعی به دنیا آمدم، اندیشه من با اسلام و تشیع رشد و نشو و نما یافته، و من بدان افتخار می کنم. می پرسیم: اگر در تل آویو به دنیا می آمدی چگونه می بودی؟ آیا يك یهودی «اصل» بودی و باز هم افتخار می کردی؟

برخی براحتی پاسخ این آخرین سؤال را می دهند: حتماً! زیرا دین مانند زبان، نژاد و سایر مقومات فرهنگی بخشی از شناسنامه فرهنگی فرد است. و معتقدند به همین دلیل هم، مقدس است و محترم!

* این مقاله ابتدا در مجلهٔ جام، سال اول، شمارهٔ اول، اسفند ماه ۱۳۷۰ به چاپ رسید. متن مذکور با تصحیحات جزئی و اضافات، در این مجموعه می آید.

در این تلقی از دین که می تواند بسیار فراگیر و در ادیان مختلف هم مشترك باشد و اصحاب قلم و ادب و شعر و تاریخ و... هم، طرفدار آن باشند، دین يك متاع فرهنگی است، دین يك مختصه هویت فرهنگی است و درست به همین دلیل صرفاً باید مورد احترام باشد. و درباره صحت و سقم مطالب آن نمی توان صحبت کرد. حتی درباره معنی دقیق آن هم نمی توان تردیدات محتوایی (Semantic) مطرح نمود. مگر در مورد اسم افراد یا ملیت یا نژاد آنان می توان دغدغه «حقیقت» داشت؟ تنها کار مهم، باستان شناسی (Archeology) است که می توان به دین فرهنگی اعمال نمود. همان طور که باستان شناسان یهودی درباره قرائت قرآن تحقیقات وسیع کرده اند؛ و یا مستشرقی مانند مونتگمری وات، درباره غیبت کبری انجام داده است. من با چنین دینی کاری ندارم و برای آن هیچ ارزش «معرفتی» قائل نیستم، همان طور که برای نژاد و زبان و ملیت هم ارزشی معرفتی قائل نیستم؛ من پیگیر دغدغه حقیقت هستم! و می دانم معرفت با این دغدغه مساوق و ملازم است و هر يك نشان از دیگری دارد.

من دنبال «دینداری» ای هستم که براساس دغدغه حقیقت بنا شده است و لذا در تل آویو هم شیعه اثنی عشری تحویل می دهد! «دین فرهنگی» مانند موسیقی محلی است، مانند معماری سنتی است، مانند زبان شیرین پارسی است، زیباست، جذاب است، مهم است اما! اما می تواند نوع دیگر هم باشد، می توان به زبان آلمانی هم صحبت کرد! در حالی که من دنبال دینی هستم که تفننی نیست، به «سایز» استفاده کننده و به سفارش وی تهیه نکرده اند! دین اصیلی که هیچ جویای حقی از آن گریزی ندارد!

من خوب می دانم که اوقات تفنن خود را چگونه پر کنم، من خوب می دانم که از جسد فرهنگی خود چگونه لذت ببرم! اما چه بشود؟ چه غرضی حاصل آید؟

د. دین صامت بل جامد است و این تلاش ماست برای معنی دادن به گزاره‌های دین که آن را به حقیقت وصل می‌کند. بنابراین هرآنچه در این پروسه «معنی دهی» ناظر به حقیقت، دخل دارد در فهم ما از دین هم دخل دارد! لذا می‌توان گفت عملاً همه معارف بشری در فهم ما از دین «دخل» صریح دارند. فاضل معاصر در این باره می‌گوید:

«در قدیم در باب آیه خلق من ماء دافق یخرج من بین الصُّلبِ وَالتَّرَائِبِ می‌گفتند آدم از آب جهنده‌ای که از بین صلب و دنده‌های سینه (ترائب) بیرون می‌آید آفریده شده است. امروزی‌ها به ما می‌گویند که ظاهر این طور نیست نطفه انسان آنجاها پرورده نمی‌شود. بین «صلب و ترائب» جایی وجود ندارد که نطفه از آنجا بجوشد.» و سپس فاضل محترم نتیجه می‌گیرد: «حالا ما از کجا فهمیدیم که هفت آسمان بطلمیوسی وجود ندارد؟ ما از کجا فهمیدیم که یخرج من بین الصلب و الترائب، این طور که ظاهر آیه می‌گوید (خروج منی از میان دنده‌ها و میان صلب) وجود ندارد؟ اینها را که یاد ما داده؟ علوم زمان: ما وقتی می‌گوییم علوم منظورمان فقط علوم طبیعی نیست، فلسفه هم هست، عرفان هم هست. این است تأثیر معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی. معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی تأثیر قطعی و همه جانبه و استراتژیک دارند.»^۱

چرا می‌گوییم «معرفتهای بیرون دینی»؟ مگر «دین» از جنس معرفت است که حوزه‌ای را معین کرده باشد؟ دین در این تلقی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست، از جنس متن (Text) است، و اینکه «ثابت» است هم امتیازی نیست، زیرا کلام خدا به عنوان متن همانقدر ثابت است که فرمایشات ناصرالدین شاه! اصلاً معرفت نمی‌تواند درون دینی یا بیرون دینی باشد،

۱. رجوع کنید به مقاله «قبض و بسط در میزان نقد و بحث»، مجله کیان، شماره ۲

تنها معرفت دینی است که از جنس معرفت است و آن هم مطابق ادعا بر دوش سایر معارف سوار است. از آن هم فراتر: اطلاق «معرفت» به يك شبکه معنی برای يك متن مفروض حتی با قید سازگاری و از آن هم فراتر همسازی (Coherence)، از نظر معرفت شناسی نادرست است و این مسأله بر علمای مسیحی طرفدار این تر مانند ریکور و تی لیچ کاملاً روشن بوده است.^۲ در توضیح باید گفت که در معرفت اقلأً دو شرط عمده لازم است: اول اینکه حقیقتی عینی وجود داشته باشد که فهم آن مطلوب باشد، دوم اینکه روش ما در تلاش برای فهم آن حقیقت باید متعهد به «حقیقت» (Truth) باشد، یعنی تنها ترجیح مورد قبول، «نزدیک تر بودن به واقع» است و آن روش باید بتواند ملاکی که بر این قاعده ترجیح استوار است نشان دهد. برخی در مقابل این سؤال که «معرفت دینی» فهم چه کسی از «دین» است؟ گفته اند: نه فهم هر کس و ناکسی، بلکه فهمی رَوشمند! اما غافل از اینکه صرف رَوشمندی دردی را دوا نمی کند، مثلاً اگر شاعر مسلکی بگوید من در هر امری تَفألی با دیوان حافظ می زنم و بر آن اساس ادعا یا اقدام می کنم، مسلم کاوشی رَوشمند ارائه داده است مختصر اشکال ایشان این است که روشش متعهد به حقیقت نیست ولی از هر کمال دیگر، ظاهراً بهره دارد! اگر دین را صرفاً گفتار نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار و آیات قرآن کریم بدانیم که در آن از اقیانوس ژرف توحید مطرح شده تا هفت آسمان و خواص سیر و حجامت و... در آن صورت موضوعی «متعین» وجود ندارد که هدف معرفتی باشد! تلاش برای «معنی» دهی در معرفت شناسی ضابطه تعیین حوزه معرفت نیست، لذا اصلاً معرفت دینی هم وجود ندارد! برای

Tillich, P. *Systematic Theology*, vol. II, ch. 3

Ricoure, P. *Symbolism of Evil*, ch. 5

۲. رجوع کنید به:

همین غرض، ریکور، به جای معرفت، صحبت از نوعی «وجدان» و «آگاهی» می‌کند تا مجبور نشود آن را در عداد سایر معارف قرار دهد.

به نظر من، عقب افتاده ترین و متحجرانه ترین تلقی از دین همین است که ما آن را مجموعه‌ای از گزاره‌ها قرار دهیم، نه تنها صامت است بلکه جامد است! قبل از انقلاب، فردی کتابی نوشته بود تحت عنوان: آنچه یک مسلمان باید بداند و آن را در سطح وسیع تبلیغ کرده بودند. در آن کتاب فصلی درباره توحید و نبوت و معاد بود و فصلی درباره خواص سبزیجات و فصلی درباره مواقیت و قس علی‌هذا! دینی که به متن «جامد» تنازل کرده بهتر از این نمی‌شود! و با اطلاق «معرفت» یا تزریق هزار معرفت دیگر هم احیا نخواهد شد!

ادعای «حق» بودن برای «متن» بی‌جان و صامت و جامد هم درواقع تقدیر از خود است، زیرا درستی و یا نادرستی مربوط به معنی گزاره‌هاست و این معنی از کرامات «خودمان» است! بی‌پرده بگویم: این چنین دینی برای «تجار» خوب است که براساس احتمال اینکه خبری باشد دفع ضرر مقدری را کرده باشند، برای مستشرقین خوب است که درباره «اسلام» مثلاً کتاب بنویسند، زیرا اگر اسلام در مجموعه‌ای از متون تعریف بشود کار راحت است! اما برای تشنه، برای کسی که از بی‌ریشگی به ستوه آمده، برای کسی که دنبال پایه‌ای محکم برای زندگی، فکر و عمل خود است چه؟ ما نباید سرنخ را گم کنیم.

۳. دین چیست؟ پاسخ رئالیست

دین هنگامی جدی، واقعی و اصیل است که برای سؤالاتی جدی پاسخهای «واقعی» ارائه دهد. اما جدی‌ترین سؤال برای بشر چیست؟

بدون شك سؤال «ریشه» است. اینکه از کجا آمده‌ام؟ از کجا آمده‌اند هر آنچه آمده‌اند؟ برای چه آمده‌ام؟ آیا وظیفه‌ای به عهده دارم؟ آن وظیفه چیست؟ عاقبت کار کجاست؟ اینها آن سؤالات اساسی هستند. اگر چه چند تا سؤال مطرح کرده‌ام اما همه دنبال يك گمشده است و آن «ریشه هستی» است. معاد و صراط همه فرع درخت توحیداند. اسلام اگر جدی است، اگر واقعی است، اگر اصیل است تنها به این خاطر است که به سؤال ریشه می‌پردازد و به آن سؤال، جوابی «واقعی» می‌دهد.

مطابق این نظر واقعی بودن اعتقادات دینی و اعتقادات انسان مثلاً در علم فیزیک از لحاظ مفهوم و ملاک اصلی تفاوتی ندارند. تنها هنگامی «درست» هستند که با واقع مطابقت داشته باشند و هرچه این تطابق بیشتر باشد «درست‌تر» اند.

قرآن مجید کلام خداست اما ارزش معرفتی این کلام در این است که از حقیقت «نشانه‌ها» دارد! کلام معصوم (علیهم السلام) حق است زیرا عالم صادقی از «واقعیت» گزارش کرده است. دین مجموعه گزاره‌هایی نیست که در قرآن آمده یا از لسان معصوم اخذ شده، بلکه دین حقیقت مبدأ، معاد و صراط است و انبیا و اولیا سعی کرده‌اند دست ما را بگیرند تا در حد وسع خود از این واقعیت لمعه‌ای نصیب ما شود.^۳ بدون شك در لسان وحی و کلام معصوم برخی قضایا مستقیماً در صدد بیان جنبه‌ای از جنبه‌های حقیقت دین اند (که همان مبدأ، معاد و صراط است) و گاه شارع با مثال یا تمسک به

۳. باید توجه شود که مفاهیم مبدأ، معاد و صراط برای ما به عنوان محور موضوع مطرح است و لذا همه جهات مربوط را در بر می‌گیرد. مثلاً علم فقه داخل در تلاش برای فهم صراط است و همچنین علم اخلاق. لذا نباید اصطلاح ما را با آنچه «اصول دین» خوانده می‌شود خلط نمود.

مسائل دیگر سعی در تقریب ذهن دارد. آن تقریب‌ها به تناسب حال شنونده است و در فهماندن «دین» طریقت دارند. دین يك سالاد هفت رنگ نیست که در آن نجوم و فیزیولوژی و بوتانی در کنار مسائل مبدأ، معاد و صراط در يك سطح باشند، اگر در قرآن اشاره به جهان مخلوقات می شود مسلم برای توجه ذهن به معرفتی درباره مبدأ، معاد و صراط است. بنابراین تغییر علم ما درباره ساختمان آسمانها و زمین و یا محل صدور (و یا تحريك) نقطه به معنای تغییر و تحول در دین نیست. آیا آن مطلبی که شارع در صدد بیان آن است تغییر کرده است؟ حتی از آن هم بالاتر: شارع می تواند مطالب خود را تغییر دهد و در عین حال جنبه های مختلف يك واقعیت واحد باشند یا بطون مختلف يك جنبه!

اگر معصوم (علیهم السلام) درباره خواص شلغم مطلبی فرموده اند لا بأس: اولاً ایشان در دسترسی به حقایق عالم نیازمند مجوز یا اجازه از کسی نیستند و ثانیاً رابطه آن بزرگواران با مردم محدود به مسأله گویی نبوده، آنان ملجأ و مأمن مردم بودند و مردم در هر گرفتاری به آنان پناه می بردند و البته چه ملجأ مطمئن و پناه مستقری بودند! اما آنچه مسلم است «خواص شلغم» در عین درستی و صدور از لسان معصوم جزء دین نمی باشد! اینکه امام (ع) با مردم خود در این مورد صحبت کند می تواند بخشی از لوازم ضروری از «امامت» باشد اما این مسأله غیر از جزء دین بودن است. حتی در آیات باهرات می تواند مسائلی عملی باشد که صدور آن از نبی اکرم (ص) از طریق وحی عین معجزه باشد و در لسان معصومین (علیهم السلام) اخبار از غیب باشد اما اگر معجزه مهم است برای این است که تحدی دارد و اگر این تحدی صریح هم نبود قرینه ای است بر ریشه دار بودن نبوت و اساسی بودن آنچه به عنوان وظیفه الهی نبی مطرح می کند. برخی مردم از واقعی بودن دعوت، به حقیقت آن توجه نمی کنند لذا شارع

باید با هزار حيله در دل سنگِ انسان راهی باز کند. شق القمر کند، اخبار از غیب بدهد، دل سنگ را بشکافد تا انسان متوجه شود که دنیا حساب و کتابی دارد، امور ریشه دارند و صرفاً حوادثی بی معنی نیستند. دین این حقیقت است، دین حقیقت مبدأ، معاد و صراط است و لا غیر! و فهم ما هم از دین درست مانند فهم ما از سایر حقایق عالم «حقیقت محور» است و درست به این دلیل می توانیم صحبت از «معرفت دینی» از دیدگاه معرفت شناسی کنیم. و درست به همین دلیل باید بگوییم اثر سایر معارف در معرفت دینی به تناسب ربط آن معارف با موضوع دین است. برخی از معارف بسیار مؤثرند و برخی هیچ ربطی ندارند! البته در اینجا مقصود از ربط، دخل صریح در فهم ایفای نقش در بدنه معرفت است و الا آثار روانی - اجتماعی مبحث دیگری است و در آن مقوله باید گفت که پیشرفت برخی علوم اثر منفی در فهم معارف حقیقی نیز داشته اند. بشر امروز در فهم ریشه خود مسلم از دوره سقراط عقب تر است! در حالی که در علوم طبیعی قابل مقایسه با سقراط نیست! اینها آثار روانی - اجتماعی معارف است که بحثی جداگانه دارد و بدان نمی پردازیم.

و در همین زمینه باید گفت که در احیای دین مسأله مهم، مسأله کهنه و نو نیست؛ مسأله اصلی این است که انسان از سؤال اصلی و مهم «ریشه» براحتی غافل می شود! احیای دین یعنی بیداری و در بیداری قدم اول حساسیت به «ریشه» است، دنبال مبنی بودن است، تشنه حقیقت هستی و امور و وظیفه و صراط بودن است. احیای دین یعنی احیای تصویری که دین از حقیقت «ریشه» می دهد، زنده کردن آنچه دین به عنوان واقعیت مبدأ، معاد و صراط عرضه کرده است.

داستان کهنه و نو برای طالب حقیقت يك دام به تمام معناست؛ مگر «حقیقت» لباس است که فلان دختر خانم دغدغه کهنگی درباره مُد آن را

داشته باشد؟ مگر دنبال حقیقت رفتن از سر تفنن است که تقابل کهنه و نو، ثابت و متغیر مسأله عمده باشد؟ مگر دین يك پروژه تحقیقاتی متن شناسی است؟ اینها همه تفنن است! اگر چه يك برنامه کاری «عمری» باشد و بخصوص پول و امکانات هم به همراه داشته باشد! درد دین و دینداری از جای دیگر است، دردِ سرّ عظیم هستی است، دردِ ریشه و بنیان و اساس همه کارهاست و دین هم تمام قدرت و هیمنه آن به خاطر این است که ریشه در واقعیات دارد.

پس بطور خلاصه:

الف. حقیقتی عینی و خارجی وجود دارد که همانا واقعیت مبدأ و منتها و صراط است که به «ریشه» هستی مربوط است و همه امور در سایه آن. حقیقت عینی، معنی خود را می یابد و این حقیقت عینی، موضوع دین است.

ب. برای ما تَكْ تَكِ آیات قرآن مجید مهم و معتبر است، تَكْ تَكِ احادیث صادر شده از معصوم (علیهم السلام) به اندازه قطعیت ما در صدور مهم و معتبر است زیرا حکایت از آن واقعیت عظیم دارد و لاغیر!

ج. «دین» معرفت دارد، زیرا آن حقیقت عینی فهمیدن دارد و دقیقاً آن حقیقت عینی ملاک «درستی» فهم ها و حکایتها از دین است. به این مفهوم «معرفت دینی» طفیلی معارف دیگر نیست اگرچه می تواند از آنان كمك بگیرد؛ حکایتهاى ما از دین نیز طفیلی سایر معارف نیست زیرا خود ابتناء بر حقیقت عینی مستقلى دارد. این معارف دیگر نیستند که به آیات معنی می دهند، بلکه نفس واقعیت عظیم و محکمی که محور ماهیت دین است به آیات و روایات معنی می دهد.

۴. دین و مسأله شکاکیت

در مورد تلقی رئالیست از دین شبهاتی مطرح می گردد که یکی از

مهم‌ترین آنها شبهه شکاکیت است. يك بيان از شبهه شکاکیت به قرار ذیل است:

وقتی فهم دین و اعتقادات دینی از نوع فهم يك واقعیت عینی خارجی شد، شبهه سایر اعتقادات «حقیقت محور» می‌شود. اما پیشرفت علوم که یکی از مهم‌ترین نمونه اعتقادات نوع مذکور را ارائه می‌دهد در تلقی دانشمندان يك تغییر عمده ایجاد کرده است. دانشمندان گذشته فکر می‌کردند حقیقت در نزدیکی آنان است و می‌توان به کنه حقیقت ره یافت. لذا به عقاید علمی خود بسیار جازم بودند و بر آن اعتماد می‌کردند. اما عالم امروزین فهمیده است که باید متواضع تر از اینها باشد؛ او به حقیقت اساساً نامحرم است و باید به «نزدیکی به واقع» بسنده کند. لذا عالم امروزین شکاک شده است و همواره احتمال می‌دهد فهم او از عالم واقع خطا باشد؛ لذا همواره آماده پذیرفتن فهم بهتر و نزدیک تر به واقع است. این شکاکیت عالمانه که از سر تواضع و تسلیم در مقابل حق و حقیقت است به سایر «اعتقادات» انسان نیز سرایت کرده است. این سرایت در مواردی که فرد قائل به مبنای معرفتی برای عقیده خود است کاملاً قابل توجیه است. اگر عقاید دینی از این مقوله‌اند - که مطابق دیدگاه رئالیسم هستند - در آن صورت شکاکیت عصر جدید به این عقاید هم سرایت می‌کند. آنگاه چگونه می‌توان «باور دینی» داشت در حالی که در هاله‌ای از شکاکیت محفوف باشد؟ بنابراین تلقی رئالیسم از دین نمی‌تواند مورد قبول باشد! تا اینجا سعی کرده‌ام که شبهه را هرچه بهتر و دقیق تر توضیح دهم. حال می‌پردازیم به تحلیل شبهه و روشن کردن مبنای آن. در واقع، کلید تبیین شبهه، درمیز بین شکاکیت (جزمیت) عالمانه و شکاکیت (جزمیت) عوامانه است. آیا شکاکیت این است که فرد در مورد اعتقاد خود احتمال خطا بدهد و در صحت گفتار خود تردید داشته باشد؟ در سطح عوامانه شکاکیت معادل عدم

«تعهد» به صحت يك اعتقاد است و در واقع معادل عدم اعتقاد است! در حالی که در سطح عالمانه، همواره و در تمام ادوار، احتمال خطا در بین علما موجود بوده است. مثلاً، از دوران باستان عالمی مانند ارسطاطاليس را در نظر بگیرید، وی معتقد است که اعتقاداتش در حوزه های مختلف از یکی از طرق ذیل بدست آمده است:

اول. از مقدمات یقینی الصدق و یا مصادرات با نردبان برهان به نتایج رسیده است مانند هندسه اقلیدسی. در چنین اعتقاداتی، ارسطو از چند جهت احتمال ورود خطا را می دهد: از اشکال در مبانی و از خطا در استنتاج. اشکال در مبانی می تواند مشکل منطقی باشد (مانند اینکه فرد به خطا حکمی را قضیه صادق (Tautology) بداند) و یا خطا در اثبات آن در حکمت اولی باشد یا خطا در عقل عرفی؛ در حالی که خطا در استنتاج تماماً منطقی است.

دوم. اعتقاداتی که از روی استقراء - که وی آن را ناقص می نامد - بدست آمده و وی معارف طبیعی را غالباً از این مقوله می داند. نه تنها احتمال خطا می دهد که اصلاً در مبانی منطقی آن با مشکلات مهمی مواجه شده است.

سوم. اعتقاداتی که به کمک دیالکتیک بدست آورده است. البته در اینکه ارسطو چه تلقی از دیالکتیک دارد باید با احتیاط صحبت کرد. با توجه به آرای سقراط حکیم می توانیم اقلأً بگویم: در روش دیالکتیک، يك عقیده رایج را برمی گزینیم و آن را «رفض» می کنیم (در زبان یونانی به Elenchus معروف است) سپس در این رفض لازم می شود که ببینیم چه اندازه از مفاهیم اساسی آن اعتقاد و روابط آن تاب می آورند. همان را برگزینیم و عقیده جدیدی را بسازیم و سپس دایره دیالکتیک را دوباره تکرار کنیم. در این سیر دیالکتیک ما عقایدی را بدست می آوریم. مسلم در این نوع از اعتقادات، ما نه تنها با احتمال خطا روبرو هستیم که با «رفض» آن دمخوریم!

بنابراین شکاکیت به معنی احتمال ورود خطا در عقاید علمی

همواره بخشی تفکیک ناپذیر در جریان علم بوده و هرگز امر جدیدی نیست! اما اگر «جزمیت» را میزان اعتقاد به يك عقیده بدانیم، بنابراین به اندازه ای که به عقیده ای اعتماد می کنیم جزمیت ما به آن عقیده روشن می شود. به عنوان مثال، علم فیزیک را در نظر بگیرید؛ این علم قدیمی از علوم است که همواره در علمیت آن اتفاق نظر بوده و نتایج آن بیش از همه، بشر امروز را مدهوش خود کرده است. در علم فیزیک، بحث مکانیک - یعنی مبحث حرکت - نیز پایتخت محسوب می شود و سمو علم فیزیک در علم مکانیک است. ارسطو در آثار خود حرکت اجسام را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. اجمالاً می توانیم لبّ نظر وی را در اصول زیر خلاصه کنیم:

اول. هر جسمی در مختصات مکانی، جای ویژه خود را دارد و به نحو طبیعی شوق و میل بر آن جایگاه دارد، مگر اینکه مانعی در کار باشد. مثلاً يك تکه سنگ را در نظر بگیرید: جایگاه طبیعی آن زمین است؛ لذا اگر با دست آن را بلند کنید و سپس رها نمایید با سرعت به جایگاه طبیعی خود روان می شود. این سرّ حرکت اجسام ثقیل به سوی زمین است.

دوم. میزان شتاب يك جسم به سوی محل طبیعی خود با ثقل آن نسبت دارد؛ هرچه جسم ثقیل تر باشد با سرعت و شتاب بیشتری به سوی جایگاه طبیعی خود می رود.

سوم. زمان مانند يك رودخانه جاری است و لحظات در مسیر گذر آنند. مکان نیز همین ساختار مطلق را نسبت به زمین دارد. (اصل زمان و مکان مطلق)

در روزگار فعلی، دانشمندان تصویری کاملاً دگرگون از ماهیت حرکت و علت شتاب اجسام متحرک دارند و زمان و مکان مطلق هم در این تصویر جای ندارد. اما سؤال ما میزان جزمیت ارسطو به اعتقادات خود است و میزان جزمیت فیزیکدان امروزمین. اگر اعتماد ملاک باشد، باید گفت دانشمند امروزمین سوار هواپیما و یا فضاپیما می شود، چرا؟ برای اینکه

معتقد است قوانین برنولی (و یا معادلات ناویراستوک) حرکات ائرو دینامیک را به اندازه کافی تا آن حد که جان خود را در اختیار آن قرار می دهد، توصیف می نماید. من بعید می دانم که ارسطو يك هزارم این اعتماد را به اعتقادات علمیۀ خود در مکانیک داشت. در میان توده عوام اعتماد به علم بسی فراوانتر از گذشته است و مردمی یافت می شوند که همه امور خود را بدان وابسته می کنند. پس «جزمیت» به عنوان يك هیأت فکری و ویژگی عصر حاضر است و نه خصوصیت علم دیروزین! حال اگر وضع چنین است و جزمیت و ویژگی معاصر است پس چرا برخی شکاکیت را میوه پیشرفت علوم می دانند؟ در پاسخ باید بگویم که تماشاگران صحنه علم و علما (و نه آنان که در گودند) وقتی دیدند تحولات در علوم بسیار پرشتاب شده و نو به نو تصویری از حقیقت ارائه می گردد و تصویر قبلی منسوخ می شود پنداشتند که جزمیت علمی از بین رفته است؛ اگر از ارسطو تا نیوتن دو هزار سال طول کشید از نیوتن تا انیشتین کمتر از يك چهارم آن و از انیشتین به بعد مکیال (دهه) به جای چندین قرن تحولات می آیند، این تماشاگران چنین پنداشتند که با هر تحولی، تزلزلی در اعتماد به عقاید علمی نیز همراه است! درحالی که تحولات برای علما برکنار شدن پرده هایی است که قبلاً حجاب بوده است. لذا علما به اعتقادات علمی جدید خود اعتماد بیشتری پیدا کرده اند؛ برای روشن تر شدن موضوع لازم است توجه شود که عالم در هر علمی در جستجوی فهم پدیده ای عینی است صرف نظر از ثبوت عینیت، بقیه جهات و ساختارهای آن پدیده در پرده است و عالم در صدد کشف آنهاست. اما این تلاش عالمانه - یا بعبارت دیگر کاوشهای علمی - خود از سه نوع فعالیت تشکیل یافته اند:

اول. کشف (اختراع) مدل برای پدیده مورد مطالعه؛ در این مرحله تمام عوامل مؤثر در يك «عمل کشف» می تواند در کار مؤثر باشد: از سابقه

علمی گرفته تا اشراقات در بیداری و یا منام!
دوم. ارزیابی مدل اختراع شده و ملاحظه اینکه آیا از عهده توجیه همه مشاهدات برمی آید یا نه.

سوم. پاسخ به سؤالات مطروحه براساس مدل اختراع شده؛ البته دلیل مطرح شدن سؤال می تواند متنوع باشد؛ مثلاً مهندسين واحد فضایی در هدایت سفینه مشکلی دارند، از فیزیکدان کمک می خواهند؛ و او براساس مدل مخترع به تهیه پاسخ مشغول می شود (سؤالات وارده از صنعت)؛ سؤال می تواند از آزمایشگاه آمده باشد و یا تأملات دیگر.

در گذشته از لحاظ میزان صرف وقت عالم، محورهای سه گانه فوق به عکس ترتیب ارائه شده بودند: بیشترین وقت عالم صرف پاسخ سؤالات وارده می شده است و سپس دو محور دیگر. اما در قرن بیستم ارزیابی مدل و اختراع مدل های جدید وقت اصلی عالم را - اقلأً علمای خط شکن و درجه اول را به خود اختصاص داده است. این امر سبب شده است که اکتشافات راه گشا (پارادایم - Paradigm) که همواره با اختراع مدل جدید صورت می گیرد افزایش یابد. شکاکیت علمی یعنی صرف وقت بیشتر برای ارزیابی مدل موجود و تلاش برای کشف مدل های جدید برای پدیده عینی مورد مطالعه؛ و جالب این است که شکاکیت علمی همواره (جزمیت) بیشتری را در نظر عالم سبب می شود! این امر به موضوع «پیشرفت» (Progress) در علوم مربوط است که خود بحثی دقیق در فلسفه علم است.

۴. حکومت و مرز مشروعیت

۴۳	۱- مقدمه
۴۵	۲- اندیشه سیاسی جدی و اصیل است
۴۹	۳- در اساسی و اولی بودن مفهوم مشروعیت
۵۲	۴- حکومت عقل
۵۴	۵- دو مسلک عمده در باب مشروعیت
۵۹	۶- مسلک اصالت و وظیفه
۶۳	۷- مشروعیت و کارآمدی
۶۵	۸- مسأله قانون
۶۷	۹- رأی مردم
۶۸	۱۰- سیاسی بودن
۷۳	۱۱- بحث کوتاهی در باب کارآمدی
۷۶	۱۲- حکومت اسلامی و مسأله مشروعیت

۴. حکومت و مرز مشروعیت*

۱. مقدمه

بحث امروز ما برای کسانی مناسب است که در برخورد با امور سراغ «ریشه‌ها» می‌روند و در جستجوی عمق مسائل و مطالب هستند و در پوسته متوقف نمی‌شوند. البته سراغ ریشه‌ها رفتن هم حوصله می‌خواهد و هم شوریدگی! لذا اگر اعصابش را دارید حرفهای مرا گوش کنید! ضمناً ممکن است صحبت ما کمی طولانی تر از آنچه پیش بینی شده بشود؛ از قبل معذرت می‌خواهم. هشدار دیگری نیز ضروری است: بحث ما در مقوله

* متن این مقاله از سخنرانی من در کنفرانس مفاهیم (۲۳ مهرماه ۱۳۶۹ - دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی - تهران) پیاده و تنظیم شد و در ضمن مقالات دیگر آن کنفرانس به چاپ رسیده است: مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم؛ به اهتمام سیدعلی قادری، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰)، صفحات ۳۴۲ - ۳۱۳. آنچه در این مجموعه آمده است بجز چند مورد اصلاحات و اضافات، تقریباً همان متن سابق می‌باشد.

فلسفه سیاسی است و البته درباره یکی از مهم ترین مسائل فلسفه سیاسی، از این بحث فلسفی استفاده های عملی بسیار قابل حصول است و لذا با مسائل خط و خطوط سیاسی و مسائل جاری تماس پیدا می کند. حال چه باید گفت؟ آیا اینکه بحث ما کاربرد دارد از ارزش بحث می کاهد؟ از ماهیت فلسفی آن چیزی کم می کند؟ آیا می توان گفت این يك بحث فلسفی «خطی» است؟ و شکوکی از این قبیل؟ جواب خیلی سراسر است. بیایید در تفکرات خود «جدی» و «اصیل» باشیم و خیلی در بند و نگران نتیجه نباشیم! فیلسوف نگران لغزش است نه نگران نتیجه! بحث خود را بدون هیچگونه تعهدی انجام دهیم و هر کجا مرکب زرین حقیقت ما را هدایت کرد آن را بپذیریم. هر خطی می خواهد بپذیرد یا نپذیرد؛ بپسندد یا نپسندد! البته من «خط» را تخطئه نمی کنم، برعکس معتقدم که افراد جدی حتماً «خطدار» خواهند بود، اما چه می توان گفت؟ هنگامی که برخی از مردم به جای جدی بودن متفئن هستند و به جای خطدار بودن، «خط باز» اند که این دو مقوله از هم فاصله ای بسیار دارند. همچنین لازم است به برادران عزیزم در مرکز مطالعات سیاسی و بین المللی به خاطر تشکیل این سمینار که شاید اولین در نوع خود در ایران باشد تبریک بگویم. این سمینار همان طور که از اسمش پیداست تجمعی است برای بحث حول مسائل مربوط به اندیشه سیاسی و انشاء الله در جلسات دوره های بعدی این سمینار، از ماهیت قاموسی (Encyclopedic) موضوعات به سوی ساختاری منطقی برویم و بتوانیم در احیای اندیشه سیاسی در مملکتمان قدمی برداریم. البته اندیشه سیاسی در بلاد اسلامی و کشور ما سابقه دارد ولی نکته مهم این است که ما باید يك دوره رکود جدی را پشت سر بگذاریم. در اشاره به سابقه اندیشه سیاسی باید بگویم که تاریخ فلسفه همواره سه زمینه، یعنی: حکمت اولی، معرفت و سیاست را با هم ضبط کرده است و در مورد تاریخ فلسفه سیاسی،

ما با سه میراث بسیار قدیمی و غنی روبرو هستیم: اندیشه سیاسی یونانیان، ایرانیان و چینی‌ها. آثار باقی مانده بدون تردید از پختگی و عمق فکر ایرانی و چینی حکایت می‌کند، اگرچه باید گفت که یونانی‌ها فکر سیاسی را به نحو چشمگیری پیش بردند و تألیف‌های گران قیمت که فقط بخشی از حوزه‌های تعلیم و تعلم آنان را می‌نمایاند به ما رسیده است. از این دریا، جدولی هم به بلاد اسلامی آمد و ابونصر فارابی اولین متفکری است که اندیشه سیاسی را - مانند سایر علوم و مباحث دیگر فلسفه - مطرح کرده و در آن به تألیف پرداخت و مطالب بسیار از ارسطو را تقریر و تبیین نمود و پس از وی شیخ الرئیس ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی آمدند. این، سه نام درخشان در تاریخ فلسفه سیاسی ایران و بلاد اسلامی است، و پس از این دوره رکود آمد! تاحدی که می‌توان گفت بعد از خواجه ما هیچ تلاش وسیع و قابل توجهی در فلسفه سیاسی و در باب حکومت تا عصر حاضر نداریم. در عصر حاضر که به یمن انقلاب اسلامی، و مشعلی که به دست حضرت امام (قده) روشن شده است می‌رود که اندیشه سیاسی مانند سایر جنبه‌های عقلانی و فکری در کشور احیا شود و به سایر بلاد اسلامی سرایت نماید.

۲. اندیشه سیاسی جدی و اصیل است

اولین نکته‌ای که می‌خواهم اشاره کنم این است که اندیشه سیاسی برای تفنّن یا برای گذران امور مدرسی (آکادمیک) نیست، بلکه مقصود کاوش جدی و اصیل نظری است. وقتی می‌گوییم «جدی» مقصودمان این است که ما حتماً گم‌شده‌ای اساسی داریم و دنبال یافتن آن هستیم. البته هر سؤالی حکایت از گم‌شده‌ای نمی‌کند و هر جمله سؤالی که با «آیا» شروع بشود نمی‌تواند جدی باشد. فقط زمانی جدی می‌شود که «فراگیر» باشد، یعنی همه حیات ما را دربر بگیرد؛ و در آن صورت بحث «فلسفی» خواهیم

داشت. در واقع یکی از نقاط مهمی که اندیشه فلسفی و علمی از هم جدا می‌شوند در همین جاست. سؤال علمی فراگیر نیست، یعنی نفس سؤال‌کننده در مسأله مشارکت (Participation) ندارد؛ حضور ندارد، مثلاً اگر منجمی درباره کره مریخ سؤالاتی دارد این پرسشها می‌توانند سؤالات خوبی باشند، اما منجم زندگی روزمره خود را مستقلاً هدایت می‌کند: مثلاً می‌تواند روزی پنج ساعت روی این سؤالات علمی در رصدخانه خود کار کند و سپس به منزل برود و «لمی» بدهد و ضمن صرف چای با فرزند کوچک خود بازی کند و قس علی هذا. نکته در این است که کاوش علمی وی - جز گرفتن بخشی از وقت - تأثیری در کارهای دیگر وی ندارد و بعبارت دیگر؛ حیات سائل را در بر نمی‌گیرد. اما سؤالات فلسفی برعکس «فراگیر» هستند و لذا گفته می‌شود که مسائل فلسفی مسائل «اولی» هستند؛ اول نه از باب رشته زمانی و یا ترتیب تبادر به ذهن، بلکه «اول» از جهت اولویت. یعنی اگر فرضاً انسان پنج مسأله در مقابل دارد و باید آنها را درجه بندی کند، سؤال فلسفی منتظر این اولویت بندی نمی‌ماند بلکه خودش را تحمیل می‌کند و بنابراین بدون رعایت نوبت یگراست در ابتدای لیست می‌رود. سؤال فلسفی رقیب نمی‌پذیرد و همواره «تنها» فراگیرنده ذهن سائل است البته هرگاه مسأله «جدی» مطرح شده باشد.

با این دیدگاه می‌توان گفت ما در کشور فلسفه، همواره سه شهر آباد داشته و داریم: حکمت اولی (متافیزیک)، معرفت و سیاست. هر کدام از اینها دارای سؤالی فراگیر هستند، سؤالهای بدون رقیب! تفکر در حکمت اولی موقعی پیدا می‌شود که ذهن انسان در مورد ریشه وجود «مسأله‌دار» بشود. بسیار مضحك است اگر برخی چنین پندارند که حکمت اولی درباره عالم یا عوامل (هور قلیائی) صحبت می‌کند؛ حکمت اولی راجع به خود آدم صحبت می‌کند و آن هم درباره ملموس ترین جهت، یعنی وجود، وجود خود

تو! وقتی انسان در ریشهٔ این وجود دچار مسأله می شود کار «جدی» می گردد؛ زیرا ریشهٔ وجود غیر از سابقهٔ تاریخی «موجود» است؛ اندیشهٔ ما با موجودات سر و کار دارد و انس با موجود غالباً حجاب دیدن وجود است. وقتی مسأله ریشهٔ وجود مطرح می شود آنگاه برای اندیشه چیز دیگری باقی نمی ماند. بحث معرفت که شهر آباد دیگری در فلسفه است، مسأله محوری آن «حقیقت» است؛ چگونه است که برخی مطالب «درست» هستند و برخی «غلط»؟ و از آن مهم تر بسیاری از مواقع، درست انگاشته های ما غلط از آب درمی آیند! آیا ملاکهایمان منقح نیست؟ یا اصلاً ملاک روشنی نداریم؟ باید اعتراف کنیم که تعداد معدودی از ذهنها مصلحت را در این می بینند که در درستی هایشان قدری تردید کنند! با خود می گویند: مگر نانت کم است؟ آبت کم است؟ که در اموری که فعلاً جریان مناسبی دارند، تردید کنی و مثلاً از خود سؤال کند: این اعتقادات من درست است یا نه؟ با این هیأت فکری اگر روزی انسان به کنجی بنشیند و سعی نماید فهرستی از مطالبی که واقعاً بدان معتقد است تهیه نماید، معلوم می شود که در آن چیز زیادی نمی توان یافت و حتی گاهی هیچ خبری نیست! بعبارت دیگر معلوم می شود اعتقادات ما می توانند پدیده های اجتماعی - روانی باشند تا واقعه ای در ارتباط با حقیقت! این توجه و تنبه به محض ظهور می تواند سرتاسر اعتقادات فرد را فرا بگیرد، یعنی همهٔ وجود کاوشگر را! لذا مسأله ای جدی و اصیل است. لازم می دانم تأکید کنم که این نکته سرآغاز شکاکیت «کور» در دین نیست؛ اتفاقاً اگر دینی تحمل عرضه خود به نقیضش را نداشته باشد و در مبانی با معارض درگیر شود، دین ارثی است که از پدر بزرگها به ما رسیده است و ارزش اعتقادی ندارد! زیرا مطابق آن، چون در تهران - از بلاد شیعه، شیعهٔ اثنی عشری - دنیا آمده ایم شیعه هستیم و اگر در تل آویو بودیم حتماً یهودی بودیم! این از دینهای بی اساس و بنیان است و یا بعبارت دقیق تر تدینهای

بی اساس است؛ تنها تدینی می تواند مقاوم و محکم و اصیل قلمداد شود که در همهٔ ارکان خود بر معرفت استوار باشد و اولین شرط معرفت این است که خود را قابل عرضه به نقیض خود بداند، یعنی تاب تحمل نقیض خود را دارد و از پس آن برمی آید.

حال نوبت به حوزهٔ دیگر می رسد، یا به تعبیر ما، شهر آباد دیگر در دنیای فلسفه که «سیاست» نامیده می شود. در سیاست هم مانند دو حوزهٔ قبلی از فلسفه، ما مسأله ای فراگیر داریم و آن مسأله «سعادت» است؛ یعنی ما چکاره هستیم؟ کجا می رویم؟ باید چه کارهایی را انجام بدهیم؟ و عمل ما باید بر چه مبنایی باشد؟ آیا «رها» هستیم؟ بیهوده هستیم؟ پوچ هستیم؟ خلاصه، سؤال این است که داستان ما از کجا شروع شده و قضیه به کجا ختم می گردد؟ باید اذعان کرد که سعادت مسأله بسیار عمیقی است و اگر ذهن کسی راجع به سعادت مسأله دار بشود همهٔ حیاتش را دربر می گیرد، یعنی شما وقتی می خواهید در این جلسه شرکت کنید از خود می پرسید: چه فایده ای دارد؟ در سعادت من چه تأثیری دارد؟ و این سؤال در مورد هر کاری که می خواهید بکنید - مهم یا غیرمهم - تکرار می شود. یعنی آنچنان این سؤال تحمیل کننده است که به مسائل، مجال نفس کشیدن نمی دهد!

برادران! ریشه امور همواره چنین است! اگر طالب آنیم باید قشر را از لب تمیز دهیم. در سیاست، گاهی ما راجع به حکومت بحث می کنیم و انواع آن را برمی شماریم و با لحن لطیف و ظریفی می گوئیم: این یکی خیلی قشنگ است، مدرن است، آن دیگری سیاه است، زشت است، فاشیستی است و... سپس از این مطالعات رسالهٔ دکترئی می نویسیم یا جزوه درسی، سخنرانی و غیره تهیه می کنیم. بحث امروز ما از این مقوله های «ظریف» نیست. ریشه در «رو» نیست که بدون رنج «کاویدن» بدست آید؛ درد ما هم تزنویسی، تدریس و خطابه نیست! ما می خواهیم

مسأله حکومت را از نقطه دیگری مورد بررسی قرار دهیم که به عمق قضیه، یعنی سعادت مربوط می شود. یعنی باید اصالت حکومت را از سرچشمه بدست آوریم. ما همواره از آن مرد بزرگوار و محی دین شنیده ایم که مهم ترین وظیفه ما تشکیل حکومت اسلامی و حفظ آن است؛ اگر واقعاً می خواهیم بفهمیم باید بدانیم حکومت چیست؟ ارکانش کدامند؟ و ربط آن با سعادت از کجاست؟ آنچه در این باره می گویم خلاصه و برگزیده ای است از کتابی که تحت عنوان: حکومت خوب بحثی در باب «مشروعیت و کارآمدی» نوشته ام و انشاء الله بزودی در دسترس خواهد بود.

۳. در اساسی و اولی بودن مفهوم مشروعیت

من در این گفتار، از بحث انتولوژیک (Ontologic) درباره حکومت احتراز می کنم و هیأت فکری ما در آغاز کار چنین جهت گیری نخواهد داشت، بلکه از پدیدارشناسی (Phenomenology) حکومت شروع می کنیم، به پدیده عینی خارجی حکومت نگاه می کنیم که اگرچه در انواع بسیار متعددی ظاهر است اما می توان یک توصیف کلی برای نگاه «بیرونی» به پدیده ارائه داد. حکومت بسان خیمه ای است که ستون آن «قدرت» و یا عبارت دیگر «سلطه» است و لذا می توانیم بلافاصله برای آن ارکان سه گانه ای قائل شویم:

- گروهی که حاکم هستند (صاحبان قدرت)؛

- گروهی که موضوع اعمال حکم هستند (مردم)؛

- نظام حکمرانی، که مطابق آن حکام اعمال قدرت می کنند.

از نظر پدیدارشناسی همین مقدار برای شروع کاوش ما کافی است. ابتدا توجه می کنیم که انواع مختلف حکومت در این توصیف می گنجند. از حکومت های قبایلی گرفته تا بهترین و یا پیچیده ترین دموکراسی ها تا

حکومت‌هایی که پیامبران بنیان نهادند. شاید همین شمول سبب شده باشد که در بحث حکومت همواره مفهوم «قدرت» را محور اصلی بحث قرار دهند و آن را کلید فهم سایر جنبه‌های حکومت بدانند. یکی از مطالب مهمی که می‌خواهیم نشان دهیم این است که مفهوم قدرت چندان هم «کلیدی» نیست بلکه دو مفهوم دیگر وجود دارند که در فهم ماهیت حکومت نقش عمده بازی می‌کنند؛ مفهوم «مشروعیت» و مفهوم «کارآمدی». این يك نکته افتراق مهم برای مسلک ما در فلسفه سیاسی است. البته بین دو ساختار، یعنی آنکه مبتنی بر مفهوم «قدرت» است و آنکه براساس «مشروعیت» بنا شده می‌توان ارتباط برقرار کرد که تا حدی به این مطلب در بحث اشاره خواهد شد، ان شاء الله.

ارسطو در کتاب سیاست - که از شاهکارهای اندیشه سیاسی است - «قدرت» را محور اساسی مفهوم حکومت می‌داند، لذا به تفصیل درباره طبقه یا گروه یا فرد حاکم، مردم و نظام حکومتی بحث می‌کند و در این بحث دسته‌بندی‌های لازم برای حکومتها براساس «قدرت» بدست می‌آیند. ما می‌خواهیم این سیاق بحث را به هم بزنیم و بگوییم: ویژگی‌های درونی - ماهوی - حکومت را می‌توان براساس دو مفهوم دیگر - مشروعیت و کارآمدی - بدست آورد. حکومتها از این زاویه دسته‌بندی‌های کاملاً متفاوتی پیدا می‌کنند که به مراتب برای فهم رفتار آنها گویاتر از دسته‌بندی ارسطو می‌باشد؛ و به همین جهت است که می‌گوییم «مشروعیت» و «کارآمدی» دو مفهوم کلیدی است. کلیدی یعنی چه؟ مسلماً نه هرچه ما دوست داشتیم کلیدی می‌شود و نه برجسته کردن مطلبی که - اصالتاً یا از روی مصلحت! - توجه ما را جلب کرده و از اصول اساسی و در نتیجه از «کلیدها» تلقی می‌شود! چنین نیست؛ ما باید از آن ریشه که درباره اش قدری گفته‌ایم شروع کنیم و ببینیم چیزهایی که «کلیدی» است چگونه ظاهر می‌شوند. این

ما نیستیم که «کلیدی» بودن را عنوان می‌کنیم، بلکه باید خودِ مطلب و وضعیت مهم خود را به ما تحمیل کند.

حال می‌گوییم: حکومت به عنوان يك پدیدهٔ خارجی در کجا و چگونه ظاهر می‌شود؟ چه موقع خود را می‌نماید؟ اولین ظهورات آن چیست؟ بدون شك اولین جایی که حکومت وجود خود را ظاهر می‌کند موقعی است که می‌خواهد خودش را اعمال کند و امرش را انفاذ نماید. اگر حکومتی هیچ «افعل» و «لاتفعل» نداشت دیگر حکومت نیست! یعنی صرفاً ساختمانی است، فقط دارالحکومه است و بس. حکومت در واقع در لحظه‌ای که شاهد يك عمل «حکمرانی» باشیم یعنی يك نمونه اعمال قدرت صورت گیرد خود را ظاهر می‌نماید. به محض اینکه اعمال قدرت می‌شود، آن کسی که موضوع اعمال قدرت است خواهد پرسید: چه کسی به شما مجوز داده است که مثلاً فلان مقدار از اموال مرا به عنوان مالیات دریافت کنی؟ فرض کنید در خیابان می‌رانید و پلیس راه را سد کرده، دستور می‌دهد از جهت دیگر حرکت نمایید، طبیعتاً باید به پلیس بگویید: چرا؟ یعنی چرا باید حرف تو را گوش داد؟ چون هفت تیر داری و ممکن است بزنی؟ و... بنابراین در لحظه‌ای که قدرت اعمال می‌شود درست در همان زمان سؤال از مجوز این اقدام مطرح می‌گردد و این درواقع همان سؤال از مشروعیت است. عبارت دیگر: حقیقت حکومت در «اعمال قدرت» و یا «عمل حکمرانی» ظاهر می‌گردد و در همین نقطه مسأله مشروعیت حکومت مطرح می‌گردد. «مسأله مشروعیت» یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم.

در ابتدا به نظر می‌آید که ما دو مسأله جدا برای مشروعیت داریم: اول توجیه عقلی اعمال قدرت برای حاکم؛ یعنی حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و دوم توجیه عقلی قبول سلطه حاکم؛ یعنی مردم (رعایا - Subjects) چه توجیهی عقلی برای پذیرش حکم دارند؟ برای اینکه تفاوت

این دو مسأله روشن شود، فرض کنید گروهی نظامی قلدر و خونخوار کودتا کرده و حکومت را به دست گرفته اند و هرکس کمترین مقاومتی در مقابل آنها بنماید سرش را، بی درنگ، از تن جدا می کنند. مسلم این آقایان برای اعمال قدرت خود کمترین مجوز عقلی در دست ندارند اما مردم برای اطاعت می توانند بهترین و روشن ترین دلیل عقلی را داشته باشند و آن حفظ نفس است! البته در حکومت عقل این دو مسأله به هم کاملاً نزدیک می شوند. در اندیشه سیاسی مسأله «مشروعیت» همواره از دیدگاه حاکم مطرح می شود؛ و مسأله «مشروعیت» از دیدگاه مردم (رعایا) تحت عنوان «تولی» (Loyalty) بحث می گردد. لذا ما هم از این سنت پیروی می کنیم.

ملاحظه دیگری که مناسب این مقام است، توجه به میز مشروعیت و قانونیت است. قانونیت يك حکومت یعنی توجیه «قانونی» برای انفاذ حکم توسط حکمرانان مورد اشاره؛ این قانون می تواند هیچ مبنای معقول نداشته و یا معجونی باشد از همه چیز در حالی که مشروعیت در اندیشه سیاسی کاری ابتداً به قانون ندارد، بلکه مبنای آن «دلایل عقلی» برای توجیه سلطه است. البته ممکن است «دلیل عقلی» خود بگوید که برای توجیه، نیاز به توجیه قانونی خاصی است. این مرحله را باید بخشی از توجیه عقلی بدانیم. در این موارد مطالب بیشتری در بحث خواهد آمد.

۴. حکومت عقل

در پاسخ به سؤال مشروعیت، طیف بسیار وسیعی از پاسخها قابل تصور است؛ مثلاً يك گروه حاکم ممکن است چنین استدلال کنند: «ما يك عده افسر خیلی خوش تیپ نیروی هوایی بودیم و کودتا کردیم و حکومت را به دست گرفتیم؛ و اکنون قدرت در دست ماست اگر حرف ما اطاعت نشود برخورد می کنیم، از زندان گرفته تا اعدام». اگرچه خیلی صوری به نظر

می آید اما چند نمونه برای شما در انتهای قرن بیستم کافی است! یعنی وقتی پوسترها و شعارها را کنار می زنید، باقی مانده همین است که گفته شد! گروه دیگر ممکن است بر مبنای برتری نژادی استدلال کنند و از آن جالبتر آنهایی هستند که دنبال «فرشهی» می گردند! معتقدند «مادرزاد» حاکم آفریده می شوند و لذا باید اطاعت شوند. از دیدگاه پدیدارشناسی بحث راجع به انواع مختلف مشروعیت ها مربوط به فلسفه سیاسی نیست بلکه مربوط به جامعه شناسی است و ما هم علاقه به احصاء موارد موجود در عالم یا آنچه سابقاً بوده نداریم؛ بلکه در بین این گروه های مختلف با توجهات متنوع برای مشروعیت، يك دسته ممتاز وجود دارد که می گوید: «چون «درست» این بوده که ما حاکم باشیم ما حاکم شده ایم؛ درستی مبتنی بر برهان و عقل». ما دقیقاً با این گروه کار داریم یعنی آنهایی که به نحو اصيل اعتقاد دارند که حکومت «درست» باید مبنا باشد و اگر خودشان مصداق نباشند آنرا به مصداق درستی تحویل می دهند. ما به این نوع حکومت می گوئیم «حکومت عقل»؛ زیرا دليل مشروعیت آن عقلی است. پس در حکومت عقل، حاکم هم معتقد است و هم تسلیم در برابر حقیقت؛ و اگر می گوید «من باید حاکم باشم»، به این دليل است که به حکم عقلی چنین امری درست است. ما دقیقاً به این «درستی» کار داریم! به همین دليل عقلی کار داریم و بحث ما از همین نقطه باید آغاز گردد: باید ببینیم که این «درستی عقلی» از کجا آمده است؟ سرچشمه آن در کجاست؟

مجدداً می خواهم تأکید کنم که حکومت «دارالحکومه» نیست، اشتباه نکنید! همچنین حکومت جمع «حکمرانان» هم نیست؛ بلکه حکومت ماهیتاً مجموعه «اعمال حکمرانی» است؛ یعنی مجموعه «تک عمل های حکمرانی» است که حکومت را تشکیل می دهد. با يك دارالحکومه بسیار مفصل ممکن است «حکمرانی» چندانی صورت نگیرد و بالعکس در کنار

مسجدی محقر ممکن است حکومتی هدایت شود که پشت امپراتورها را بلرزاند! یعنی در حکومت، تك عمل‌های حکمرانی است که اصالت دارد و لا غیر و این یکی از نتایج موضع‌پدیدار شناسانه ماست. یعنی هرگاه بخواهید مسأله اجتماعی را از موضع فنا منالوژيك مورد بررسی قرار دهید بلافاصله عمل محور (Action Oriented) می‌شوید.

پس به نحو خلاصه می‌توانیم بگوییم که: برای ما ترکیبات مختلف و صورتهای متنوع حکومت اهمیتی ندارد، بلکه می‌خواهیم بدانیم در حکومت عقل سرچشمه مشروعیت کجاست و از آنجا «درستی» و «نادرستی» را در امر حکومت بدست آوریم.

۵. دو مسلك عمده در باب مشروعیت

در حکومت عقل که محل بحث ماست، هنگامی که مسأله مشروعیت مطرح می‌شود دو مسلك عمده بسیار قدیمی وجود دارد که به نحو جدی در ساختار حکومت و رفتار سیاسی مردم تأثیر می‌گذارد. ما این دو مسلك را به ترتیب: مسلك اصالت نظام سیاسی (پولیس - Polis) و مسلك اصالت وظیفه (پراکسیس - Praxis) می‌نامیم و سعی می‌کنیم ابتدا دو مسلك را تبیین نموده و سپس آثار مختلف این دو اندیشه را مقایسه نماییم. لازم به ذکر است که ما از دو اصطلاح پولیس و پراکسیس معانی‌ای که قریب به نحوه استفاده ارسطاطالیس می‌باشد مدنظر داریم، درحالی که در طول تاریخ و بخصوص در قرن هفدهم و هجدهم و نوزدهم میلادی برخی تحولات در این مفاهیم تداول یافته است. برای ساده‌تر شدن و بلکه دقیق‌تر شدن بحث، از هریک از دو مسلك فوق‌الذکر نماینده‌ای برجسته برمی‌گزینیم و آرای او را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم؛ البته همواره در ذهن خود به یاد خواهیم داشت که مقصود، تنها آن نماینده نیست و ما بایک مسلك و اندیشه روبرو هستیم. به

نظر من برای «مسلك اصالت نظام سیاسى» بهترین نماینده فیلسوف معروف قرن هفدهم انگلیس تامس هابز (Thomas Hobbs) است و برای «مسلك اصالت وظیفه»، حکیم نامور، سقراط می باشد که باید وی را در اصل مؤسس این مسلك دانست. هابز در مسائل مختلف فلسفه (و حتی طبیعیات) دارای اثر می باشد. ولی مهم ترین کتاب وی به نام *لِوایتان* (Leviathan) محققاً بعد از کتاب سیاست ارسطو، مهم ترین اثر سیاسى است که در تاریخ اندیشه ظاهر شده است. این کتاب را تنها کسی می تواند بخواند که حوصله داشته باشد و آماده باشد «چرای» يك مطلب را تا آخر خط و لوله قیمت هزار «چرای» دیگر دنبال کند. یعنی شما در آخر کتاب تازه اولین چراها را روشن تر می بینید! و این نمایانگر فکری است که می تواند به اعماق نفوذ کند. باید گفت آرای هابز در شکل دادن به اندیشه سیاسى در غرب و بخصوص در انگلستان و آمریکا نقش بسیار عمده ای داشت. شاید امروز بیشتر متفکرینی که دموکراسی را به انحاء مختلف مورد بحث قرار می دهند بنحوی پدر اندیشه خودشان را هابز بدانند. اگرچه ممکن است در ظاهر به وی سخت بتازند. زیرا وی از قوی ترین انتقادکنندگان دموکراسی لیبرال است. درباره کلمه «لِوایتان» قریباً اشاره ای خواهم داشت که خود تا حدی، برخی گرایشات مندرج در کتاب را روشن می نماید. حال می پردازیم به اینکه هابز چگونه به ماهیت مشروعیت می نگرد. در لِوایتان دو مفهوم اساسی داریم: یکی مفهوم حالت طبیعی یا وضعیت طبیعی (The State of Nature) و دیگری وضعیت معقول (Civil State).

در حالت طبیعی بشر مطابق گرایش و طبیعت ذاتی خود عمل می کند که خودکامگی مطلق است! یعنی هرچه دلش می خواهد انجام می دهد! بدیهی است حالت طبیعی بسیار ناپایدار بوده و بلافاصله کار به «جنگ» می انجامد و در نتیجه می رسیم به اصل دوم یعنی ضرورت «حفظ خود» و

تلاش برای بقا. هابز در کتاب خود سعی دارد مطالب را بر اساس چند اصل موضوع بنا کند و بسیار از اکتشافات و آرای گالیله که با وی معاصر بوده و ملاقات هم داشته‌اند متأثر است. معاصر دیگر وی رنه دکارت فیلسوف معروف فرانسوی است که هابز مسلک وی را نمی‌پسندید و ایراداتی هم بر وی منتشر کرد. تأثیر گالیله بر هابز آنقدر زیاد است که وی ادعا می‌کند تئوری «دینامیک سیاست» را عرضه می‌نماید و حیات سیاسی را مانند حرکت اجسام می‌پندارد و سعی دارد اصول نهفته آن را کشف نماید. هابز از مجموع دو اصل اولیه خود، یعنی خودکامگی طبیعی انسان و همچنین ضرورت حفظ خود، به این نتیجه می‌رسد که باید همه مردم حاضر شوند بخشی از حقوقشان را به یک فرد یا افرادی که حافظ «امنیت» باشند تفویض کنند، زیرا آنچه که باعث شده است ما از حالت طبیعی بیرون بیایم خطر «جنگ» و عبارتی ناامنی بوده است. افراد در مقابل مالشان، جانشان و سایر خواستنی‌ها احساس ناامنی می‌کنند. لذا بطور دسته‌جمعی به این نتیجه می‌رسند که بخشی از اختیارات خود را به واحدی به اسم «حکومت» بدهند و این حکومت از طرف آنها برای امر خاصی که حفظ امنیت است وکیل باشد. امنیت در همه ابعاد آن: امنیت فردی، اجتماعی، شغلی و امثال اینها. کسی که از طرف همه مردم حقوق پیدا می‌کند و وکیل می‌شود قدرتش با قدرت افراد قابل مقایسه نیست و در واقع «یک غول» است که هابز آن را به نام «لوائتان» می‌خواند. «لوائتان» یک غول دریایی است یعنی بر همه مردم حکومت دارد و قدرتش از همه بیشتر است و این مردم هستند که این قدرت فراوان را به حکومت تفویض کرده‌اند. بنابراین مشروعیت حکومت (لوائتان) از دو چیز برمی‌آید: اینکه مردم به او وکالت داده‌اند، و اینکه به او وکالت داده‌اند کار مشخصی را به نوع تعیین شده انجام بدهد. عبارت دیگر: اساس مشروعیت حکومت در این مسلک «قرارداد اجتماعی»

(Social Contract) است. قرارداد اجتماعی به این معنی نیست که همه مردم متن مکتوب قراردادی را امضا کنند بلکه با مکانیزمی خاص حکایت از آن می کند، مثلاً روش رأی دادن که در آن حتی آن کسی که کاندیدش رأی هم نیاورد باز برنده را قبول دارد و به عنوان وکیل می پذیرد. پس کسی که حاکم می شود از طرف همه مردم برای انجام مسئولیتی معین از طریق معین وکیل است. در اینجا می توانیم نقش قانون اساسی را در مسلك اصالت نظام سیاسی بیان کنیم. قانون اساسی باید سه مطلب عمده را بیان کند:

اول. نحوه انتخاب حاکم و یا عبارت بهتر روش (مکانیزم) تفویض اختیار و یا توکیل از طرف مردم؛

دوم. موضوع وکالت یعنی وظایف اساسی حکومت؛

سوم. روشی که وکیل (حاکم) باید مطابق آن وظایف محوله را انجام دهد.

ضروری است اشاره کنم که ما موقعیت قانون اساسی را در مسلك اصالت نظام سیاسی بیان کرده ایم و الاً هابز با محور سوم به نحو صریح و اکید مخالف است. وی معتقد بود که وقتی فردی برای انجام کاری وکیل شود باید کاملاً مبسوط الیه باشد و حکومت در قدرت باید مطلق باشد. به همین دلیل برخی وی را دشمن «دموکراسی لیبرال» نامیده اند.

حاکم، تا موقعی که مطابق چارچوب کار می کند مشروع است در غیر این صورت مشروعیتش زیر سؤال می رود. در واقع با توجه به ماهیت قانون اساسی می توان گفت که «خلل» به مشروعیت در این مسلك از سه ناحیه ممکن است وارد شود:

- از جهت توکیل مردم؛ مثلاً تخلف در نحوه رأی دادن و یا تخلف در قانون انتخابات؛

- از جهت خروج از حوزه وظایف؛ مثلاً اگر وظیفه دولت تنها حفظ

امنیت در همه ابعاد است، دولت نمی تواند نقش راهنمای اخلاقی مردم را بازی کند. مثلاً اگر «لواط» را ممنوع کند از دایره اختیارات و وظایف خود - اگرچه کارش ضروری و درست باشد - خارج، و لذا از مرز مشروعیت بیرون رفته است.

- از جهت روش انجام مسئولیت؛ مثلاً اگر مردم علاوه بر انتخاب حاکم، يك شورا یا پارلمان نیز انتخاب می کنند و تأیید پارلمان برای برخی از امور - مثل جنگ یا صلح - ضروری باشد، در آن صورت اگر حاکم برای امنیت بدون مجوز پارلمان مبادرت به جنگ کند، از حدود مشروعیت خارج شده است.

اکنون می توانیم مطالب مهمی را نتیجه بگیریم:

الف. «تعهد سیاسی» مردم نسبت به دولت که در اطاعت از قوانین و سایر همکاری ها ظاهر می شود، ماهیتاً از مقوله «وفای» به عهد است؛ یعنی چون مردم دولت را برای انجام امور خاصی وکیل کرده اند باید به این عهد خود وفادار باشند. اگر مردم مرتکب خلاقی بشوند، عهد شکنی کرده اند، البته حاکم در محدوده قانون برخورد خواهد کرد.

ب. داشتن مرزهای مشروعیت بسیار مهم است؛ زیرا اگر حکومتی ز حدود مشروعیت خارج شود باید مردم بر علیه وی قیام کنند؛ مثلاً یا از طریق پارلمان و اگر نتیجه ای حاصل نشد از طریق انقلاب. در حالی که اگر حکومتی در محدوده مشروعیت کاری کند که درست نباشد مردم حق قیام ندارند، بلکه می توانند اعتراض یا انتقاد کنند. بدیهی است این نکته امر بسیار مهمی در تعیین نحوه برخورد با حکومت است.

ج. دولت به هیچ وجه نقش هدایت فکری - اخلاقی مردم را به عهده ندارد، مگر اینکه در قانون اساسی تصریح شده باشد. البته در مسلك اصالت نظام سیاسی وظیفه دولت حول و حوش امنیت دور می زند و لذا

حکومتها نقش رهبری برای مردم خود را تنها در امور مفوضه دارند و لا غیر. مثلاً در آمریکا و انگلیس و اروپای غربی، حاکم حق تعیین مرزهای اخلاقی را ندارد؛ حق ندارد بگوید مردم باید عبادت کنند، شرب خمر را ممنوع کند و... مقصودم از لحاظ اخلاقی است و الاً از باب برخی امور مانند رانندگی و خلبانی و غیره «سکر» از جهت عدم ایمنی نه از جهت اخلاقی ممنوع است! پس چه کسانی باید جامعه را از لحاظ فکری هدایت کنند؟ این نقطه ضعف و بحران در جهان صنعتی و دموکراتیک معاصر است: مردم بدون رهبری فکری! مثلاً در آمریکا در بیست سال اخیر دهها «دین» جدید ظاهر شده است که میلیونها پیرو کاملاً معتقد دارند. يك نمونه آن آقای (جیم جونز) بود که در دهه هفتاد ظاهر شد و خود و پیروانش در يك خودکشی دسته جمعی شرکت کردند! همچنین لیاقتهای مورد نیاز حاکم مطابق وظایف تعیین می شود. جای افلاطون خالی است که ببیند از فیلسوف حاکم به کجا رسیده ایم؟ هنرپیشه ها و رقاصه ها و دلک ها می توانند حاکم بشوند و کاملاً مشروع هم باشند!

د. «قانون» در حکومتی بر مبنای اصالت پولیس فوق هر چیز است و هیچکس و هیچ نهادی «فوق» قانون نمی تواند باشد. زیرا قانون، تعیین وظایف در حوزه مشروعیت حکومت است و حاکم مافوق ندارد! قانون چه مربوط به قانون اساسی باشد و چه در مسیر اجرای آن دارای ریشه در مشروعیت است و لذا بالاترین نقش را دارا می باشد.

۶. مسلک اصالت وظیفه

در بیان مسلک دوم که آن را «اصالت وظیفه» یا «اصالت پراکسیس» نامیدیم، مجدداً متفکری نمونه انتخاب می کنیم و از طریق غور در آرای وی مسلک را به نحو کلی توضیح می دهیم؛ و برای این مسلک، بدون تردید

بهترین نماینده سقراط حکیم است. در حقیقت سقراط مؤسس این مسلک در فلسفه سیاسی است و از وی در این زمینه بحثهای مفصلی به صورت محاوره باقی مانده است، و يك نکته جالب تاریخی این است که در واقع یکی از جرایم اصلی وی که در مدافعاتش آمده اعتقاد به این مسلک بود. طبیعتاً اولین سؤال ما این است که سقراط به مسأله حکومت چگونه می نگرد و در نظر وی سرچشمه مشروعیت آن کجاست؟ حتماً فراموش نکرده ایم که کاوشگری های سقراط - و اصلاً بحث ما در مورد حکومت - از نوع بحثهایی است که باید به ریشه وصل شود و مقصود از ریشه یعنی «هستی» و در واقع حقیقت وجود است که در عالم سیاست به عنوان «سعادت» ظاهر می شود. اولین مطلب مهمی که سقراط در این باره مبنا قرار می دهد این است که: ما به عنوان بشر دارای «کمال ذاتی» هستیم. البته ارسطو نیز این مطلب را در مواضع متعددی مانند سیاست، اخلاق و حکمت اولی - بعبارتهای گوناگون - مورد بحث قرار داده است. اجمالاً می توان گفت که ارسطو ابتدا موجودات را در مقولات نه گانه (و یا ده گانه!) رده بندی می کند و سپس برای هر مقوله کمال نوعی قائل می شود. به نظر ما کمال نوعی با کمال ذاتی تفاوت دارد. کمال ذاتی هر موجود یعنی آن موجود به اندازه بهره اش از وجود دارای کمالی می شود که درست نقطه بازگشت به ریشه نیز هست! و این امر برای هر موجودی متفرداً و مشخصاً درست است. البته تئوری مقولات (Categories) به ما امکان می دهد برای کمالات ذاتیه نوعی تشابه و یا به تعبیر ویتگن اشتاین «تشابه خانوادگی» (Family Resemblance) بیابیم. پس مطابق این نظر مثلاً من باید معتقد باشم که به عنوان فرد دارای کمال ذاتی خاص خود هستم و لذا باید به سمت این کمال ذاتی خود بروم. یعنی مسئولیت حقیقی من سیر به سمت کمال ذاتی است. «عمل» من موقعی «صالح» است که در مسیر هدایت من به کمال

ذاتی من باشد؛ من غیر از انجام عمل صالح هیچ تعهد دیگری ندارم. تنها تعهدی که دارم انجام عملی است که در راستای کمال ذاتی من باشد. حال سؤال می‌کنیم: حکومت باشد یا نباشد؟ تأسیس بشود یا نشود؟ جواب این است که من در این موارد فقط هنگامی تلاش خواهم کرد که در مسیر کمال ذاتی من باشد و الاّ کاری ندارم! دقیقاً به همین دلیل سقراط متهم به آنارشیست بودن شده است؛ زیرا به اعتقاد سقراط تشکیل حکومت به ذاته امری اصیل نیست بلکه تنها کمال ذاتی فرد اصیل است؛ حال اگر در مسیر کمال ذاتی به ضرورت تشکیل حکومت رسیدیم بسیار خوب! و اگر نرسیدیم، نرسیدیم! چیزی که مهم است مبادرت به عمل صالح سیاسی (Political Act) می‌باشد، یعنی همان عملی که در حقیقت قدمی در راه کمال ذاتی است.

مطلب مهم دوم در فلسفه سیاسی سقراط، استنتاج «مشروعیت» حکومت از صلاحیت عمل است؛ در نظر حکیم، حکومت چیزی جز «تك عمل‌های حکمرانی» نیست، بنابراین اگر حکومتی مشروع است باید تك عمل‌های حکمرانی در آن حکومت مشروع باشد، یعنی عمل صالح باشد! بدون شك این يك مبنای بسیار مهم فلسفی است و آثار و نتایج بسیار عجیب دارد. قبل از هر چیز باید توجه کنیم که در این مسلك «عمل» و «عمل صالح» نقش ویژه‌ای پیدا می‌کند. سقراط در ضمن محاورات متعددی در این زمینه به نکاتی اشاره کرده است، از جمله اینکه عامل باید صالح باشد یعنی طالب صلاح باشد؛ دیگر اینکه اراده صلاح اساسی است، سوم اینکه عمل از لحاظ تحقق خارجی باید معقول باشد و امثال این امور. البته ما اکنون در مقام بحث درباره يك تئوری عمومی برای اعمال ارادی (Actions) نیستیم و فقط اشاره می‌کنیم که در تئوری سیاسی سقراط «عمل» یعنی «عمل سیاسی» یا پراکسیس؛ و آن تنها ملاك تشخیص

مشروعیت است.

از تئوری سیاسی سقراط برخی نتایج بدست می آید که ممکن است در نگاه اول عجیب نماید؛ مثلاً وضعیت فرضی ذیل را تصور نمایید: فرض کنید در کشور «X» حکومتی بر مبنای قرارداد اجتماعی که در آن قانون اساسی، دموکراسی و آزادی را صریحاً تضمین کرده مستقر باشد، کشور «X» کشور قانون، آزادی بیان و عمل (در چارچوب قانون) باشد. همچنین فرض کنید کشور «X» دارای سیستم پارلمانی بسیار قوی باشد که هم قانونگذار است و هم مهارکننده بخش اجرایی. حال اگر در این حکومت «فساد» رشد کند و بدون آنکه قانونی زیرپا گذارده شود همه جاگیر و «همگانی» شود چه باید کرد؟ اصلاً اگر مردم خود فساد را خواستند و نمایندگان آنان هم همان خواسته را قانونی کردند چه باید کرد؟ البته در دیدگاه هابز «فساد» معنی دقیقی ندارد زیرا حکومت امنیت ایجاد می کند تا افراد در حوزه و حصه خود، «خودکامه» باشند. فساد یا صلاح ربطی به سیاست ندارد. اما از دیدگاه سقراط می توان براحتی صحبت از کمال ذاتی، فساد و صلاح کرد، هرچه در مسیر کمال است صلاح و غیر آن فساد است. در چنین وضعیتی، اگر گروهی از صلحا پیداشوند و قیام کنند، شورش کنند و بساط دموکراسی حاکم را به هم بزنند و زمام امور را به دست گرفته با تمام قدرت از فساد جلوگیری نمایند این اقدام در نظر هابز و سقراط چگونه ارزیابی خواهد شد؟ مسلم از دیدگاه هابز عمل این افراد يك خیانت است و باید افرادش به اشد مجازات محکوم شوند، و حکومت آنان هیچ مشروعیتی ندارد. اما از دیدگاه سقراط حکومت آنان کاملاً مشروع است! حکومتی است که در آن صالحان برای انجام اعمال صالح قیام کرده اند! و بدین جهت مشروع است! ممکن است بگویید صالح و صالحان چه کسانی هستند؟ باید توجه نمایید که در حکومت هابز صالح معنی درستی ندارد اما در

نظام اصالت وظیفه چون قائل به کمال ذاتی هستیم، هر که را بدان نزدیک تر بباییم اصلح است! بحث درباره مکانیزم تشخیص اصلح و امثال اینها مربوط به ماهیت مشروعیت نیست بلکه از مباحث کارآمدی نظام است. ممکن است شبیه دیگری مطرح شود که: هابز خود بر علیه دموکراسی مطالب بسیار نوشته، چگونه ما موضع او را این چنین بیان کرده ایم؟ در پاسخ باید گفت که آری، در آثار هابز بر علیه دموکراسی مطالب بسیار آمده، اما دموکراسی برای وی مفهوم خاصی داشت، زیرا وی معتقد بود حاکمی که طبق قرارداد اجتماعی به قدرت می رسد باید مبسوط الیه باشد؛ بدیهی است این امر بحث دیگری است، مهم این است که در نظر کسانی که مشروعیت حکومت را حاصل قرارداد اجتماعی می دانند، قیام بر علیه حکومت قانونی، در هر شکل و فرمی، يك خیانت ملی است و اینکه گروهی - به صرف صالح بودن و یا برای اجرای اقدامات در مسیر کمال ذاتی - حاکم شوند هیچ مشروعیتی ندارد.

۷. مشروعیت و کارآمدی

الف. هر حکومتی - قطع نظر از ملاک مشروعیتش - نیاز به ساختاری دارد که آن را قادر به اجرای مقاصدش نماید؛ این مطلب را ما «کارآمدی» حکومت می نامیم. در حکومتی که بر مبنای قرارداد اجتماعی مشروعیت یافته بخشی از ساختار حکومت مطابق قرارداد، در قانون اساسی مصرح است و بخش دیگر را دولت خود می سازد. اما در حکومتی که بر مبنای اصالت وظیفه بنا شده همه رفتار حکومت مطابق مصلحت «کار» مطرح می شود و در اختیار حاکم است.

ب. ممکن است در ابتدا به نظر بیاید که حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه يك نظام ابتدایی و استبدادی است که در آن قانون و رأی مردم و...

ارزشی ندارد. البته چنین تصویری نادرست است، حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه برای تحقق اهداف خود - که آن را در نهایت تقدس می‌داند، زیرا مربوط به کمال ذاتی انسان است - ناگزیر به طراحی سیستم و نظام حکومتی است. مثلاً سیستم تقنین داشته باشد، قانون داشته باشد و حتی قانون اساسی داشته باشد! مردم مشارکت داشته و رأی هم بدهند و قس علی‌هذا. اما همه این امور از باب کارآمدی نظام است نه مشروعیت! یعنی اگر در حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی، حاکم مجلس را تعطیل یا دولت را مطابق نظر خود منصوب نماید از مشروعیت می‌افتد، اما در حکومتی که اصالت با وظیفه است حاکم می‌تواند همه نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل کند بدون آنکه در مشروعیت آن خللی وارد شده باشد.

ج. قانون اساسی در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی ملاک مشروعیت است؛ حال در نظام سقراطی آیا قانون اساسی لازم است و اگر هست چه نقشی یا معنی‌ای دارد؟ لزوم قانون اساسی در نظام سقراطی باز هم از باب کارآمدی است؛ در آن می‌توان مطالب را دو دسته کرد: دسته اول، اصولی که بیانگر ملاک مشروعیت نظام است و دسته دوم، چارچوبی است که باید اجزای حکومت، رابطه حکومت با مردم و رفتار مردم را سامان دهد. هر روز نمی‌توان قانون اساسی را تغییر داد، درحالی که قوانین معمولی را می‌توان مثلاً از طریق پارلمان عوض نمود. بدیهی است حاکم در مورد اصول بیانگر مشروعیت رفتاری دارد و در مقابل اصول مربوط به کارآمدی رفتاری دیگر؛ مثلاً حاکم می‌تواند برخی اصول مربوط به کارآمدی نظام را عندالضروره لغو یا تغییر دهد درحالی که در دسته اول چنین اجازه‌ای ندارد. از آن مهم‌تر: حتی اگر همه مردم رأی به تغییر آن بدهند!

د. بحث کارآمدی نظام، خود مطلب جداگانه‌ای است اما دانستن

مرز مشروعیت و کارآمدی بسیار امر مهمی است؛ زیرا وظیفه افراد در قبال هر يك کاملاً متفاوت است: اگر حکومتی از مرز مشروعیت خارج شد باید در مقابل آن ایستاد و بر رویش شمشیر کشید تا به دایره مشروعیت برگردد و یا ساقط شود. در حالی که در قبال عدول از کارآمدی، افراد حق شورش ندارند، بلکه باید سعی کنند دولت مشروع کارآمد شود. در مقابل دولت مشروع، نمی توان کار شکنی کرد؛ نمی توان مقابله نمود؛ در حالی که بر علیه دولت غیر مشروع باید خروج نمود! از سوی دیگر تلاش برای تضعیف یا ساقط کردن حکومت مشروع، خود کاری نامشروع است!

۸. مسأله قانون

الف. مفاهیم مختلفی که در دو مسلك مهم سیاسی مطرح کرده ایم معانی و آثار کاملاً متفاوتی را می یابند که ما در این بخش قصد داریم فقط به سه مورد آن بپردازیم: ماهیت قانون در دو مسلك و همچنین جایگاه رأی مردم و ماهیت «سیاسی» بودن!

ب. در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی، قرارداد است که در واقع سرچشمه همه اصالتها در حکومت است. قانون در واقع چارچوبی است که باید دولت (حکومت) در آن حوزه وظایف خود را انجام دهد و عدول از آن عدول از مشروعیت است. از سوی دیگر مردم باید قوانین را اطاعت کنند از باب «وفای به عهد»! و حکومت هم باید قدرت خود را در اجرای قوانین مطابق اصل مشروعیت نظام اعمال کند.

ج. در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی، فوق قانون معنی ندارد. البته بر حسب درجه پختگی و یا مبنای فلسفی سیاست قوانین می توانند از لحاظ ضیق یا وسعت کاملاً مختلف باشند. مثلاً، همان طور که اشاره کردیم، هابز معتقد است که باید به حاکم منتخب مشروع اختیارات مطلق تفویض کرد و

در نحوهٔ اجرا، مقررات دست و پاگیر ایجاد نکرد. درحالی که در دموکراسی‌های معاصر خلاف این عقیده جاری است.

د. در نظام مبتنی بر اصالت وظیفه، قانون وجود دارد و از باب «کارآمدی» مبنای کارهاست. ضروری است. لذا می‌توان گفت در نظام سقراطی «وظیفه فوق قانون است» این عبارت بدان معنا نیست که هرکس به عنوان وظیفه هرچه خواست انجام دهد و قانون فقط لقلقله زبان باشد! مگر می‌شود کشور با تصمیمات آنی و بدون چارچوب اداره شود؟ حتی يك کارگاه سه نفره را نمی‌توان بدون روش و نظام اداره کرد تا چه رسد به يك کشور. از سوی دیگر مردم باید از قانون اطاعت کنند نه از باب «وفای به عهد» بلکه از باب وظیفه! حال اگر این وظیفه را شارع تعیین کند، مردم «وظیفه شرعی» به اطاعت از قانون دارند و این امر به مراتب قوی‌تر از يك قاعده اخلاقی مانند وفای به عهد است.

هـ. حال می‌توانیم سؤال کنیم قانونگذار کیست و مشروعیت او از کجا می‌آید؟ اگر حکومت براساس قرارداد اجتماعی باشد، قانونگذار را قرارداد تعیین می‌کند [مثلاً قانون اساسی پارلمان را معین می‌کند] و مشروعیت آن از همان سرچشمه مشروعیت نظام، یعنی قرارداد اجتماعی می‌آید. به عنوان مثال در سیستم حکومتی آمریکا رئیس‌جمهور و کنگره از درجه مشروعیت یکسان برخوردارند، زیرا نظم آنها مبتنی بر قرارداد اجتماعی است و قانون اساسی مظهر آن قرارداد است و در قانون اساسی هر دو تبیین و تضمین شده‌اند. حال همان قانون می‌تواند در موارد خاص اجازه انحلال کنگره یا پارلمان را نیز به رئیس‌جمهور بدهد که در بسیاری از کشورها چنین است.

در نظام سقراطی که مبتنی بر اصالت وظیفه است، مشروعیت قانونگذار ناشی از همان سرچشمه مشروعیت حکومت، اصالت وظیفه

است؛ لیکن چون ماهیت قانون - و به تبع آن قانونگذاری - امری از مقوله کارآمدی نظام است، مشروعیت آن فرع بر مشروعیت حاکم است؛ نه در عرض و همپراز با آن.

۹. رأی مردم

الف. مردم در حکومت از دو طریق می توانند دخیل باشند: از باب مشروعیت و از باب کارآمدی؛ مثلاً در نظام قراردادی، رأی مردم مشروعیت را می سازد و این همان مطلبی است که تحت عنوان «حکومت مردم» یا حکومت «از پایین به بالا» از آن یاد می شود. حال، همان قرارداد می تواند مردم را نیز در تصمیم گیری ها داخل کند؛ مثلاً در پارلمان، انتخاب شهردار، تصویب قوانین مالیاتی، صلح، جنگ و غیره. از سوی دیگر مردم منبع اساسی اندیشه های ناب و برجسته هستند و حکومت در پیشبرد امور نیاز به برخورداری از مساعدت آنان دارد. غیر از مسیر قانون و وظایف قانونی، حکومت در پیشبرد امور خود نیاز به همکاری و همیاری و عقول پیشرفته مردم دارد و این همان جهت کارآمدی است که اشاره شد.

ب. اما در نظام اصالت وظیفه، مردم در حکومت منحصرأ از باب کارآمدی و نه از مسیر مشروعیت نقش دارند. یعنی اگر همه مردم فرد غیر صالحی را برای حکومت ترجیح دهند درجه ای از «نامشروعیت» این امر کاسته نخواهد شد و بالعکس اگر صالحی یافت شود همانند قله رفیعی است که به رفعت ذاتی مزین است و رأی مردم در آن رفعت دخلی ندارد؛ نیاز به ذکر نیست که صالح ترین افراد بدون «یاور» و نیروی توده ای نمی تواند کاری را از پیش ببرد و حتماً نیازمند حمایت مردم است، اما این امر ارتباطی با مشروعیت ندارد بلکه در باب کارآمدی نظام است. نظامی که مقبول مردم نیست کارآمدی پایینی را دارد. پس اگر سؤال کنید: آیا مردم مهم اند یا نه؟

جواب این است که در هر حکومتی مردم نقش بسیار اساسی دارند. اگر سؤال کنید: آیا رأی مردم مشروعیت می آورد؟ جواب می گوئیم: در حکومت اصالت وظیفه فقط هنگامی که این رأی مورد قبول حاکم مشروع باشد مشروع است و نه مستقلاً! و این تفاوت عمده بین دو نظام حکومتی است.

۱۰. سیاسی بودن

الف. مفهوم «سیاسی بودن» یکی از مفاهیم بسیار مهم در فلسفه سیاسی است که غالباً بدان توجه چندانی نشده است بجز از دیدگاه اندیشمندان بسیار عمیق همچون سقراط و افلاطون از قدما و هایدگر، یاسپرز، سارتر، گادامار و هابرماس از متأخرین. مهم تر اینکه این مطلب در لسان ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) چه زیبا و بسیار مکرر آمده است.

ب. حتماً شما به افرادی برخورد کرده اید که وقتی باب بحث حکومتی و برخی امور مملکت باز شده و بالا می گیرد می گویند: «ما سیاسی نیستیم» و لذا در مقابل این مطلب حرفی که نداریم هیچ، بلکه علاقه ای هم به پرداختن به آنها نداریم. یعنی «سیاسی بودن» در نظر این افراد مانند يك حرفه است، همانند نجار بودن، طبیب بودن و... البته بر روی همین مبنا، نیاز به سیاست را منکر نیستند، همان طور که نیاز به طبیب را هم انکار نمی کنند، لیکن گروهی «حرفه ای» خواهند بود و دیگران عنداللزوم مراجعه خواهند کرد.

در محیط دانشجویی این مسأله ظهور داشته و دارد: در دوران حکومت طاغوت، بسیاری از دانشجویان مستعد و باهوش که در رشته های فنی و علمی قبول شده و وارد دانشگاه می شدند، بتدریج علاقه به کار علمی را از دست داده و به فعالیت های «سیاسی» می پرداختند یعنی سیاسی

می شدند! و جمعی از افراد متدین بودند که طرفدار نظام طاغوت نبودند لیکن به کار درس و بحث خود مشغول بودند و در هنگام دعوت به جلسات و غیره می گفتند: ما سیاسی نیستیم و می خواهیم زندگی علمی داشته باشیم. بسیاری از این دسته «سیاسی» بودن را بد نمی دانستند. لیکن همانند يك حرفه بدان نگاه می کردند. برخی از دانشجویان به رشته برق می روند، گروه دیگری به رشته پزشکی و جمعی هم به سیاست می گروند. انقلاب سیاست را به همه افراد و همه مکانها سرایت داد: در سر سفره غذا در خانه بحث سیاسی؛ در محیط کار بحث سیاسی؛ در اتوبوس و... کدام تلقی درست است؟ آیا صرفاً جوش و خروش انقلاب همه را به سیاست واداشته و پس از فروکش شدن این جوشش هرکسی به سر کار و بار خود می رود و یا اصالتی در کار است؟

ج. در تلقی قراردادی از حکومت، بدون شك «سیاسی بودن» حرفه ای بیش نمی تواند باشد. مردم، براساس قرارداد اجتماعی، فردی را، یا نظامی را حاکم می کنند و آن نظام موظف است مسئولیت های خود را انجام دهد تا مردم احساس امنیت جامع کنند و بتوانند هر طور «صلاح خود» می دانند زندگی کنند. اینکه همه در همه جا و همه احوال، سیاسی باشند سخنی بی معنا خواهد بود. علمی «سیاسی» است که در ارتباط با حکومت باشد؛ و مردم برای این زنده نیستند که «سیاسی» باشند؛ برعکس دولت باید برای مردم «فراغ» کافی به وجود آورد تا هر چه می خواهند بکنند!

اما در حکومتی که وظیفه اصالت دارد، یعنی در نظام سقراطی، سیاست تمام حیات انسان را در بر می گیرد؛ زیرا «عمل سیاسی» هر عملی است که انسان باید در مسیر تکامل انجام دهد؛ سیاست تمام حیات ارادی فرد است! در حکومت سقراطی افراد همه کارهای دیگر خود را براساس امور حکومت تنظیم می کنند، لذا سیاست مساوی است با حیات حقیقی

فرد. مثلاً فرض کنید که «C» کشوری باشد که در آن حکومتی مبتنی بر اصالت وظیفه حاکم است؛ و «a» فردی باشد از افراد در مملکت «C»؛ فرد «a» یا معتقد است که حکومت مشروع است و یا نه؛ اگر حکومت را نامشروع می‌داند باید برای سرنگونی آن قیام کند، مثلاً در سازماندهی «مشروع» براندازی وارد شود و اگر حکومت را مشروع می‌داند در آن صورت پیشرفت امور حکومت عین مصداق «عمل» صالح بلکه میزان آن است. پس باید از خود بپرسد این حکومت چه نیازی دارد و او چه کاری را می‌تواند بهتر انجام دهد و سپس برای رفع آن نیاز قیام کند. عمل صالح فرد «a» چنین تعیین می‌گردد، نه اینکه مثلاً در حد وظایف مصرّح در قانون انجام وظیفه کند و در دیگر اوقات کار خودش را! فرد «a» هرگاه می‌خواهد حرفی بزند باید ابتدا از خود سؤال کند این حرف برای نظام چه فایده‌ای دارد؛ و مطابق آن ارزیابی حرف بزند؛ اگر می‌خواهد سفر کند، خانه بخرد و... در همه امور دنبال عمل صالح است و در آن رشته وصل به «نظام صالح» میزان کار است. مثلاً اگر فرد «a» دانشجو باشد، صرفاً در مواقعی که در تظاهرات یا تجمعات سیاسی شرکت می‌کند به عمل سیاسی مشغول نیست، بلکه اینکه اصلاً درس می‌خواند، و چه رشته‌ای را می‌خواند و تا چه حد و چگونه و پس از آن و... همه و همه کارهای «سیاسی» است؛ زیرا از روی حساب و کتاب انجام شده؛ حساب و کتابی که میزان عمل صالح است.

د. ممکن است این شبهه مطرح شود که در حکومت اصالت وظیفه، «فرد» کاملاً از فردیت خود تهی شده و به صورت يك مهره کاملاً اجتماعی بلکه «سازمانی» درمی‌آید. البته همواره این خطر هست لیکن ربطی به نظام اصالت وظیفه ندارد. اینکه انسان با اراده خود دنبال عمل صالح برود غیر از این است که فرد در يك «سازمان اجتماعی» مهره بی‌اختیاری بشود. در واقع می‌توان گفت که این امکان وجود دارد که حکومتها در روش اعمال «قدرت»

شیوه‌ای را پیش بگیرند که چنین بلای عظیمی را بر سر فرد بیاورد! کما اینکه در نظام مارکسیستی چنین شد. در بحث فلسفه سیاسی، «اصالت فرد» و یا «اصالت اجتماع» یا «اصالت سازماندهی» مربوط به «کارآمدی» و مباحث پایه آن است که اشاره خواهیم کرد، ان شاء الله.

این نکته ظریف سبب بسیاری از بدفهمی‌ها در مورد حکومت اصالت وظیفه شده است. یکی از نمونه‌های بارز آن در اثر عظیم فیلسوف معاصر کارل پوپر است؛ وی در جلد اول کتاب جامعه باز و دشمنان آن، آرای افلاطون را در باب سیاست مورد نقد قرار می‌دهد، نقدی تند و البته عالمانه و دقیق. در فصل ششم کتاب، مؤلف می‌کوشد تا نشان دهد اندیشه سیاسی افلاطون نه تنها هیچ برتری بر یک نظام استبدادی ندارد بلکه درست عین آن است! یکی از مواردی که مؤلف فیلسوف را سخت برآشفته می‌کند سازماندهی یا ساختار حکومتی است که افلاطون در کتاب قوانین تبیین می‌کند. مثلاً به این بخش از سخنان افلاطون توجه نمایید: «مهم‌ترین اصول این است که هیچکس - مرد یا زن - نباید بدون «ولی» باشد؛ همچنین نباید اندیشه خود را چنان تربیت کنیم که «سرخود» برای انجام کارها - چه از روی شوق وافر و چه از روی تفتن - هدایت شود؛ فرد باید در همه احوال، در جنگ و یا در دوران صلح، همواره چشم به «ولی» خود بدوزد و از او با ایمان و صادقانه پیروی کند. حتی در امور بسیار جزئی نیز باید تحت نظام «رهبری» اقدام کند. مثلاً او باید فقط هنگامی که در امور مأمور «یامجاز» باشد از خواب برخیزد یا حرکت کند یا شستشو نماید و یا غذا بخورد. در یک کلام باید نفس خود را چنان تربیت کند که هرگز خواب «عمل خودسرانه» را نبیند و اصلاً از انجام آن قاصر شود». مقصود پوپر از این بیان و امثال آن «تفرعن» کامل و تمام عیاری است که مردم در این جهت همه به بردگانی برای طبقه حاکم و یا فرد حاکم تبدیل می‌شوند. بدیهی است با چنین تلقی حق

دارد که برآشفته شود و بر افلاطون بتازد. اما آنچه از سقراط حکیم درست است وی را از مخالفان سرسخت استبداد نشان می‌دهد و بدون شك نمی‌تواند چنین تلقی از حکومت را بپذیرد. آیا افلاطون بر علیه نظر استاد شوریده و یا نفهمیده؟ موارد اختلاف نظر بین سقراط و افلاطون وجود دارد اما نه بدین سان و در چنین موردی! به نظر من نکته اصلی در سوء تفاهمی بیش نیست و آن در مفهوم «سیاسی» بودن است. برای پوپر «سیاسی بودن» نمی‌تواند عملی فراگیر باشد، اصلاً شاید وی قائل به وجود چنین چیزی نباشد، یعنی نه تنها «سیاست» بلکه هیچ امری لیاقت در بر گرفتن همه شئون حیات فرد را ندارد. لذا اگر ما سؤال کنیم نظر پوپر در مورد این حکم چیست که «فرد باید در تمام اوقات و در تمام افعال خود سعی نماید به سوی کمال سیر نماید و هیچ عمل وی از این قاعده مستثنی نیست». پوپر تنها انتقادی که می‌تواند بکند این است که «کمال ذاتی» را نمی‌توان درست درك کرد و تردید در وجود آن دارد، لیکن اگر چنین باشد حکم فوق الذکر حرف درستی است. اما مسلم پوپر نمی‌تواند بگوید کسی که چنین با دقت به دنبال کمال حقیقی خود است، فردی «بنده» است یا آزادی خود را از دست داده است. در اندیشه سیاسی سقراط، حکومت مانند هر امر دیگری بر اصالت وظیفه مبتنی است؛ اتصال فرد به حکومت صرفاً از راه قانون نیست بلکه «وظیفه» - که نتیجه اعتقاد به کمال ذاتی است - فرد را به سوی سیاست می‌کشاند. همین وظیفه اگر حکومت مشروع باشد فرد را به اختصاص بیشترین اولویت به کار حکومت وامی‌دارد و اگر حکومت نامشروع باشد، فرد را به قیام بر علیه آن دعوت می‌کند! عمل «سرخود» یا «خودسری» در اندیشه سقراط عملی است که بر اساس وظیفه نباشد و لذا هادی به کمال نیست و مذموم است. «ولی» یا «رهبر» مظهر مشروعیت نظام است و اطاعت از «ولی» نه از باب قانون بلکه از باب وظیفه مطرح است و چون این امر

صرفاً بخشی از حیات فرد نیست، یعنی سیاست سقراطی حرفه‌ای نیست، بلکه تمام شئون حیات را در بر می‌گیرد، لذا افلاطون آن را در قالب اطاعت از ولیّ در همه مراتب عملی بیان کرده است. ما نباید گرفتار الفاظ بشویم، بخصوص اگر فاصله ما با صاحب سخن قرن‌ها باشد و از آن هم مهم‌تر: صاحب سخن «کم‌نویس» هم باشد. نکته اصلی در سخن افلاطون «اطاعت» نیست، بلکه «اطاعت از ولیّ» به عنوان يك وظیفه و عمل صالح و عمل سیاسی مطرح است. افلاطون سعی کرده است این عمل سیاسی را در يك مدل بسیار ساده - بلکه ساده‌ترین آن - که در صورت اطاعت از ولیّ به عنوان يك فرد ظاهر می‌شود بیان کند. به نظر من آنچه مانع اصلی پوپر در فهم لبّ و مغز نظر افلاطون شده دو چیز است: عدم اعتقاد به کمال ذاتی برای انسان و عدم توجه به محوری بودن مفهوم «سیاسی بودن».

هم البته تردید نداریم که هر نظام حکومتی را مفاسد و آفاتی تهدید می‌کند؛ و حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه در معرض خطر خودکامگی قرار دارد همان‌طور که حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی در معرض فساد و پوچی است. اینکه چگونه می‌توان در مقابل این خطرات «ایمنی» ایجاد کرد بحثی است در «کارآمدی» نظام نه مربوط به ماهیت مشروعیت آن.

۱۱. بحث کوتاهی در باب کارآمدی

الف. همان‌طور که از نام این گفتار روشن است، محور بحث ما مسأله مشروعیت نظام است و آن‌هم در اصطلاح فلاسفه، یعنی بحث مشروعیت در فلسفه سیاسی؛ زیرا مفهوم «مشروعیت» معانی دیگری هم می‌تواند داشته باشد. مثلاً در دین اسلام، «مشروعیت» يك امر یعنی تعیین اینکه در نظر شارع بزرگوار امر مذکور چه وضعیتی داشته؟ واجب بوده؟ حرام بوده؟ مباح بوده؟ یا مثلاً مکروه. بنابراین اگر ما بحث از مشروعیت

نظام و مسلک‌های مختلف در آن می‌کنیم در واقع درگیر يك بحث فلسفی هستیم نه فقهی! و اینکه برخی این گونه مطالب ما را از باب استهزاء به «صدور فتاوی سیاسی» نسبت داده اند از روی جهل و عدم ورود حضرات به مباحث عقلی «و نقلی!» است. متأسفانه امروزه گاه دیده می‌شود که شیادان حرفه‌ای بساط فریب پهن کرده و داعیه و قوف و علمیت و اجتهاد را تقریباً در همه امور دارند؛ در حالی که از علم بهره‌ای نبرده و هیچگاه حلاوت فهمیدن و درك حقایق را نچشیده‌اند. علمیت نه با ژست و ادعا و تأکید یا تکذیب جمعیت حاصل می‌شود و نه سلب. علم و فهم هبه‌ای الهی است که در مقابل تلاش بی‌امان و صرف اوقات و عمر با توکل و توجه به حضرت باری به فرد داده می‌شود. بر علمای اعلام و اندیشمندان گرانقدر است که بر شیادان بتازند و نگذارند افراد جاهل و جاه طلب و کلوبهای قدرت اذهان مردم را فریب داده و بذر فساد و کژی بکارند. اساتید و دانشمندان باید در امر تعلیم نظام - چه در حوزه‌های علمیه و چه در دانشگاهها - قواعد سخت‌تری را به کار گیرند. این طور نشود که بین آنان که با تمام وجود به تحصیل معارف می‌پردازند و آنان که از باب تفنّن و یا اغراض دنیاوی دیگر به بازی مشغولند تفاوتی نباشد.

ب. باری، کمال حکومت نمی‌تواند محصور در مشروعیت باشد، زیرا حکومت کامل علاوه بر اینکه مشروع است باید بتواند به انجام کارهای مهم (اعمال صالح حکومتی) قادر باشد لذا می‌توان گفت که در حکومت دورکن اساسی وجود دارد؛ مشروعیت و کارآمدی. لیکن در این گفتار بحث ما درباره کارآمدی بسیار مختصر خواهد بود و علت پرداختن بدان صرفاً کمکی است که در فهم برخی مطالب می‌نماید. کارآمدی مانند بسیاری دیگر از مقولات سیاسی هم در فلسفه سیاسی و هم در علم سیاست مطرح است و بدیهی است که در هر يك از این دو حوزه جهات متفاوتی از

مسأله مورد کاوش قرار می گیرد.

در فلسفه سیاسی در باب کارآمدی سه بحث عمده داریم:

يك. دولت برنامه دار و دولت مشکل گشا: یعنی، دولت با هر ملاك مشروعیتی روی کار آمده باشد چه نوع تلقی باید از نقش خود داشته باشد؟ آیا دولت نقش تعدیل کننده و حلال مشکلات را دارد و آیا این مردم هستند که هر يك باید برای پیشبرد اموراتشان قیام کنند یا اینکه دولت تدوین کننده و مجری طرح جامع است که همه امور و جوانب حکومت را در بر می گیرد؟ دو. آزادی فردی و سازماندهی: اگر دولت منحصر در هیأت حاکمه باشد که هیچ قدرتی نیست؛ حکومت هنگامی «غول» عظیم می شود که نیروهای مردم را به هم گره می زند. در گره زدن نیروهای مردمی باید با چه فلسفه ای حرکت کرد؟ آیا به خاطر اتحاد کامل می توان مردم را از فردیت تهی کرد و بجای آن «سازمان» را جایگزین نمود یا «فرد» همواره اتم تجزیه ناپذیر است و باید به عنوان يك عامل مختار باشد و حکومت نمی تواند سازماندهی را به کار گیرد که با شخصیت فرد در تعارض باشد؟ سه. ایمنی در مقابل مفاسد: حکومت به خاطر برخورداری از قدرت در معرض فساد است و فساد حکومت بعلت قدرت عظیم آن با فساد «فرد» قابل مقایسه نیست لذا در کارآمدی حکومت باید سؤال کرد که چه تمهیداتی برای جلوگیری یا کمتر کردن خطر مفاسد پیش بینی شده است. این جهت گاه آنقدر برای برخی از متفکران سیاسی مهم می شود که اصلاً ملاك «ارجحیت» نظامی بر نظام دیگر قرار می گیرد. مثلاً پوپر در مقالات دهه هشتاد خود برداشت جدیدی از دموکراسی را عرضه کرده است؛ وی می گوید من با افلاطون هم عقیده ام که اگر دموکراسی صرفاً به معنی تبعیت از رأی اکثریت برای تشخیص مصلحت باشد، حکومت حماقت است اما معتقدم حکومتی «دموکراتیک» است که صاحب يك سیستم (یا کارآمدی)

باشد که مردم بتوانند در آن از ظهور يك خودكامه جلوگیری کنند! برای پوپر این بهترین شاخص تعیین حکومت بد و خوب است. اما این نوع تفکر چیزی شبیه «خودکشی» از ترس مرگ می باشد. یعنی حکومت ایجاد شود و مهم ترین کارش این باشد که فاسد نشود!

ج. مبتنی بر سه محور فوق الذکر می توان نظامهای حکومتی متنوعی را طراحی نمود؛ لیکن در هر يك از این طراحی ها دورکن اصلی وجود دارد: نظام تصمیم گیری و نظام اجرائی. کمال هر يك از این دورکن مختص خود است. کمال نظام تصمیم گیری در دستیابی (کشف) بهترین تصمیم در هر وضعیت و کمال نظام اجرائی، قاطعیت و دقت در اجراست؛ البته این گونه مسائل را در علم سیاست باید بحث نمود و از مقوله فلسفه سیاسی خارج است.

۱۲. حکومت اسلامی و مسأله مشروعیت

الف. اکنون سعی می نمایم اصول کلی که در باب هر حکومت مطرح کردیم درباره حکومت اسلامی به کار گیریم و نتایج آن را ارزیابی کنیم. همان طور که اشاره شد اولین سؤال این است که سرچشمه مشروعیت در حکومت اسلامی کجاست؟ مجدداً تأکید می کنم که نباید این مسأله فلسفی را با تبیین مشروعیت اعمال حکومتی که مسأله ای فقهی است اشتباه کرد! در فقه ممکن است در مورد هر عمل حکومتی حکمی به نحو جداگانه موجود باشد اما ما در فلسفه، راجع به مشروعیت يك نظام در کل صحبت می کنیم.

ب. اینکه بگوییم حکومت اسلامی حکومتی است که در آن قوانین اسلام اجرا می شود مسلم جواب سؤال فلسفی ما را نمی دهد؛ سؤال ما در ریشه مشروعیت نظام است نه در ماهیت قوانین آن. بدیهی است ما

صحابتمان در حکومت عقل است؛ والا مثلاً متحجرین علمای اهل سنت و وهابی ها معتقدند سلطنت عین ثروت و جمال نوعی هبة الهی است، به هر کس دهد او صاحب آن است و باید به کارش گیرد! لذا هر که حاکم باشد مادام که قوانین اسلامی را - مطابق استنباط آنان - اجرا کند مشروع است! البته ما با این دسته و با این فکر کاری نداریم. ما در حکومت عقل بحث می کنیم. باید گفت در مقابل اولین سؤال اساسی فلسفه سیاسی، یعنی سؤال مشروعیت، متفکرین اسلامی دو دسته شده اند:

دسته اول را غالباً روشنفکران و تحصیل کرده های اولیه دانشگاهها و یا علمای مربوط و تحت تأثیر آنان تشکیل می دهند. اینان معتقدند سرچشمه مشروعیت در حکومت اسلامی قرارداد اجتماعی است که در آن اجرای احکام اسلامی قید شده باشد. اخوان المسلمین در مصر، نهضت آزادی در ایران را می توان از این دسته به حساب آورد و لذا می توان گرایش «لیبرالیسم» را به آنها با این مفهوم دقیقی که اشاره کردیم نسبت داد بدون اینکه ما قصد اتهام یا تحقیر داشته باشیم.

دسته دوم طرفداران مسلك «ولایت فقیه» هستند که آشکارا فقهای بزرگوار شیعه پرچمدار این اندیشه بوده و هستند. البته مسأله ولایت فقیه در فقه پرافتخار شیعه داستان مفصلی دارد و این طور نیست که در همه ادوار تلقی یکسان از آن بوده باشد. لیکن از بزرگان متأخر مرحوم نراقی در عوائد الایام به نحو صریح ولایت مطلقه فقیه را مطرح می سازد و پس از ایشان آفتاب جهان بشریت و ستاره تابناک جهان اسلام حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) کسی است که معمار حکومت اسلامی بر مبنای اندیشه ولایت فقیه باید نامیده شود. در قرون متمادی هیچ عالمی همانند ایشان، علماً و عملاً در این راه قدم برنداشت و از الطاف الهیه که نصیب ایشان شده شجره طیبه جمهوری اسلامی در ایران است که می رود

تا سراسر امت اسلامی را زیر سایه معطر خود پیوشاند ان شاء الله.

در حکومت اسلامی مطابق ولایت فقیه، مسلماً سرچشمه مشروعیت اصالت وظیفه است؛ اسلام برای فرد کمال ذاتی قائل است و از آن هم فراتر، راه سیر به سوی کمال را هم نشان داده است. بنابراین از لحاظ فلسفی سرچشمه مشروعیت در «صلاحیت» است؛ و لذا همه ارگانهای حکومتی، با هر درجه از اهمیت، همه از باب کارآمدی نظام مهم هستند، لیکن؛ در مشروعیت همه از سرچشمه ولی سیراب می‌شوند. همان طور که در بیان حکومت سنقراتی آمد، در نظام ولایت فقیه، فوق قانون وجود دارد! این نه بدان معنی است که کشور بدون قانون اداره می‌شود که این امر از لحاظ کارآمدی ممکن نیست اما باید توجه کنیم که وظیفه بر قانون مقدم است؛ لذا ولی می‌تواند بر قانون و یا حتی قانون اساسی در هنگام لازم پیشی گیرد! همچنین رأی مردم در نظام اسلامی دخیلی در مشروعیت ندارد، لیکن از لحاظ اهمیت در بالاترین درجه است آن هم از جهت کارآمدی نظام! ولی نمی‌تواند بدون رأی مردم و مشارکت مردم هیچ کاری بکند. این تحقیر رأی مردم نیست بلکه تبیین ریشه اهمیت آن است. لذا اینکه برخی می‌گویند در حکومت اسلامی خداوند به مردم این حق را داده که حاکم خود را برگزینند و اینان با رأی خود چنین می‌کنند و زمام امور را به فردی می‌سپارند، سخنی است که در مسلك لیبرالها درست است نه در اندیشه ولایت فقیه.

ج. البته ما اکنون می‌توانیم مسائل مختلفی را مطرح کنیم و هر يك را براساس بحث فلسفی خود پاسخ گوئیم مانند موقعیت قانون، رأی مردم، سیاسی بودن، سیاست عین دیانت و... لیکن در این گفتار قصد ما این بوده که مبنای روشن کنیم و نه فروعات را. و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین.

۵. بنیادگرایی و روشنفکر طراز نو

- ۸۱ ۱- پدیده انقلاب اسلامی را درست بفهمیم
- ۸۳ ۲- احیای اسلام حرکتی فراگیر است
- ۸۵ ۳- اسلام به تمام معنای کلمه، «حکومت» دارد
- ۸۶ ۴- نقد دمکراسی لیبرال
- ۸۹ ۵- در حکومت اسلامی جهات وسیعی مطرح است
- ۹۰ ۶- وضعیت حقیقی خود را در دنیا بفهمیم
- ۹۴ ۷- جهان‌گشایی جدید غربی
- ۹۵ ۸- فوکویاما چه می‌گوید؟
- ۹۹ ۹- صحنه معارضه جهانی اسلام
- ۱۰۰ ۱۰- سرچشمه حقانیت راه مادر کجاست؟
- ۱۰۳ ۱۱- اصل، انجام وظیفه است
- ۱۰۴ ۱۲- تحوّل در مفهوم حکومت
- ۱۰۷ ۱۳- پاسخ به برخی سوالات
- ۱۱۲ ۱۴- نکاتی چند برای دریافت بهتر بحث

۵. بنیادگرایی و روشنفکر طراز نو*

۱. پدیده انقلاب اسلامی را درست بفهمیم

وقتی انقلاب اسلامی پیروز شد چند تصور راجع به انقلاب وجود داشت که به مرور زمان این تصورات ارزش خود را از دست دادند. مارکسیست‌ها معتقد بودند حرکت انقلاب اسلامی توجیه علمی ندارد و حرکت مردم هم جوششی آشوبگونه است و واقعه مهم، زمانی اتفاق خواهد افتاد که حرکت همراه با توجیه علمی باشد. بنابراین، حرکت انقلاب را خیلی جدی نمی‌گرفتند. البته این گونه هم نبود که آنها از فرصتها علیه انقلاب استفاده نکنند.

* متن زیر ابتدا از نوار سخنرانی اینجانب که در بهمن ماه ۱۳۷۱ در جامعه اسلامی مهندسان در تهران ایراد شده بود پیاده شده و پس از ویرایش در مجله جام، سال اول، شماره ۱۲، ۱۳۷۱ به چاپ رسید. متن حاضر با اصلاحاتی از متن قبل در این مجموعه آمده است.

غربی‌ها تصور دیگری داشتند و فکر می‌کردند چون شاه در توسعه زیاده‌روی کرده و مردم هم نتوانستند خود را با وضعیت جدید تطبیق دهند، لذا علیه او قیام کردند! به این ترتیب انقلاب اسلامی ایران را يك دگرگونی مقطعی می‌دانستند، که از مرزهای ایران فراتر نخواهد رفت.

بعضی از جناحهای روشنفکر ما هم معتقد بودند که زورگویی و دیکتاتوری شاه سبب شد که مردم بر علیه او قیام بکنند. بعلاوه او ماهیت سنتی و بافت کلی کشور را نادیده گرفت و البته توجیه اقتصادی هم بر آن اضافه می‌کردند. آنها معتقد بودند که در نهایت انقلاب پدیده‌ای در چارچوب جغرافیایی ایران است و مانند آن در خیلی از جاهای دیگر اتفاق افتاده است؛ یعنی مردمی قیام کنند و حکومتی را به زیر بکشند. در آثار مکتوب سیاسی برای مثال می‌بینیم ارسطو در کتاب سیاست يك فصل راجع به انقلاب دارد. مثلاً او انقلابات را به سه دسته مهم تقسیم‌بندی می‌کند. پس معلوم می‌شود این مسأله یعنی انقلاب در تاریخ سابقه دار است.

با توجه به موضعی که ما داریم، چنانچه بخواهیم این دیدگاه‌ها را ارزیابی کنیم باید بگوییم که در واقع هیچکدام از اینها توجیه دقیقی از واقعه به دست ندادند. یکی از ویژگی‌های این انقلاب که هیچکدام از توجیهات مذکور به آن جواب نمی‌دهند ویژگی بیرون بودن از مرزهاست.

امروز مسأله بنیادگرایی و حرکت اسلامی در دنیا خیلی جدی است. هیچکدام از این مدلها در مورد ماهیت پدیده ۲۲ بهمن سال ۵۷ نمی‌توانند توجیه کنند که چرا در الجزایر همین پدیده اتفاق می‌افتد؟ چرا در مصر مردم باید همین حرفها را بزنند؟ چرا در تونس، سنگال و جاهای مختلف باید انقلاب ما حضور داشته باشد؟ پس معلوم است که این مدلها، کارگر نیست. و ما امروز شاید دقیق‌تر بتوانیم این پدیده مهم تاریخی را ارزیابی کنیم و آن این است که پیروزی انقلاب در سال ۵۷ میوه يك حرکت بسیار مهم و

ریشه‌دار بود چیزی که باید اسمش را يك رنسانس یا احیای اسلام و یا بنیادگرایی گذاشت. میدان این حرکت وسیع‌تر از ایران است. یعنی تا حدی مستقل از ایران هم پیش می‌رود، اگرچه همواره متأثر از وضعیت ما در کشور است. یعنی، حرکتی است که یکی از میوه‌هایش، و البته مهم‌ترین آنها تاکنون پیروزی انقلاب در ایران بود و حکومت مترتب بر آن.

۲. احیای اسلام حرکتی فراگیر است

احیای اسلام امروز حرکت وسیعی است که افکار میلیون‌ها نفر در جهان اسلام را به خود مشغول کرده و این يك جریان روشنفکری نیز هست. یعنی امروز وقتی با روشنفکران، دانشگاهیان و تحصیل کرده‌های جهان اسلام صحبت می‌کنیم درمی‌یابیم که همه آنها بنیادگرا هستند و حرف‌های خیلی شبیه هم می‌زنند و این مسأله از سطح به اصطلاح فهمیده‌ها (Intelligentsia) عبور کرده و به سطوح خیلی عمومی رسیده است.

معروف است که گزارشگری غربی با پیرزنی بنیادگرا در مصر مصاحبه کرده است. گزارشگری بیند که پیرزن نشسته و به بچه‌هایی که در اطرافش بودند قرآن یاد می‌دهد... از او می‌پرسد که تو بنیادگرا هستی؟ می‌گوید بله! من بنیادگرا هستم. می‌پرسد، بنیادگرایی چیست؟ می‌گوید: بنیادگرایی یعنی اینکه هرچه بدبختی داریم به دلیل فاصله ما از اسلام است، بنابراین راه خوشبختی ما این است که به اسلام برگردیم؛ ثانیاً تا در کشورها اسلام حکومت نکند مشکلات ما حل نمی‌شود، یعنی بازگشت به اسلام صرفاً نماز خواندن نیست. بلکه يك شاخصه دارد و آن این است که حکومت باید اسلامی باشد.

خبرنگار از این پیرزن می‌پرسد: حکومت اسلامی چیست؟ مگر اسلام می‌تواند حکومت داشته باشد؟ امروز اوضاع خیلی پیشرفت کرده،

سیستم‌های مدرن حکومتی در دنیا هست. اسلام مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش است. و اصلاً حکومت اسلامی چیست؟ و پیرزن می‌گوید: من فلسفه و اینها را بلد نیستم، من فقط می‌توانم قرآن یاد بدهم، حتی دست خط هم ندارم. می‌خوانم و شفاهی یاد می‌دهم. اما حکومت اسلامی که ما می‌گوییم این است که حکومت باید حکومتی باشد که در آن احکام اسلامی اجرا بشود. این افتضاحی که الآن شما در قاهره و اطراف آن می‌بینید، اینها نباشد. ثانیاً کسی که بر مسند حکومت است، باید اشبه الناس به نبی اکرم (ص) باشد! البته من نقل به مضمون کرده‌ام ولی مشکلی که غرب با بنیادگرایی دارد دقیقاً از همین دو ویژگی برمی‌خیزد در واقع ایندو مشکل اگر حل بشود با بقیه‌اش غرب مشکلی ندارد.

چیزی که برای من جالب بود این است که سخن آن پیرزن در عین سادگی بیان، رسا و عمیق است. از ویژگی‌های این رنسانس اسلامی این است که خیلی ساده و صریح است. احتمالاً آن پیرزن نمی‌دانست که ارکان حکومت، از مشروعیت نشأت می‌گیرد و کارآمدی دارد و هر کدام از اینها تزهایی دارد و احتمالاً ولایت فقیه هم به گوشش نرسیده بود. اما کسی بگوید رئیس حکومت باید اشبه الناس به نبی اکرم (ص) باشد، این امر همان اندیشهٔ ولایت فقیه است. چیزی نه بیشتر و نه کمتر. و اینکه رنسانس اسلامی به اینجا رسیده و دیگر مخصوص طبقه فقها نیست و از کار تخصصی بیرون رفته و مخصوص روشنفکرها نیست که کتاب می‌نویسند، بلکه همه جاگیر و فراگیر شده خود پدیدهٔ بسیار عظیمی است.

من معتقدم اگر بخواهیم ببینیم در دنیا با چه معارضه‌ای و با چه رقابتی روبرو هستیم باید از همین جا شروع کنیم. یعنی اصالت حکومتان را از اصالت حرکتان نتیجه بگیریم و حتی وضع خودمان را هم با وضع حرکت فکریمان اندازه بگیریم.

۳. اسلام، به تمام معنای کلمه، «حکومت» دارد

این ایده که اسلام به تمام معنا حکومت دارد، مهم‌ترین شاخصه اندیشه فراگیر احیای اسلام است. باید بگویم که جای تأسف دارد که در آنجایی که مهد پیروزی انقلاب است گاهی تردید می‌شود که آیا واقعاً اسلام حکومت دارد یا نه؟ بعضی از دوستان ما گاهی مطرح می‌کنند که حکومت اسلامی حکومتی است که در آن افراد دغدغه دین دارند. یعنی جمعی از مسلمانان با يك سریشم معمول به هم چسبیده اند، و با يك دیناميك متداول با هم رفتار می‌کنند، اما دغدغه دین هم دارند! این ظلم عظیمی به اسلام است.

باید سؤال بکنیم که حکومت چه ارکانی دارد و بعد ببینیم که اسلام راجع به این ارکان حرفی دارد یا نه؟ در فلسفه سیاسی پایه‌های حکومت همواره از رکن مشروعیت نشأت می‌گیرد؛ حال سؤال می‌کنیم: آیا اسلام برای مشروعیت حکومت حرفی دارد؟ می‌بینیم بله. ساختاری که اسلام برای مشروعیت يك حکومت معقول ارائه می‌دهد تز ولایت فقیه است و همچنین در رکن دیگر حکومت، یعنی «کارآمدی»، اسلام نظر دارد. مثلاً شما ببینید که در ساختار حکومت مارکسیستی برای کارآمدی نظام، معتقد به نوعی مهندسی اجتماعی هستند. یعنی وقتی که استالین سر کار آمد تمام ملت را به اصطلاح به مهره‌های چرخ بسیار عظیمی تبدیل کرد و توسعه را به معنای يك حرکت عظیم دولتی شروع کرد که توفیقات قابل توجهی نیز داشت. کافی است ما فقط ارقام، تولید صنعتی و ترقیات صنعتی را حساب کنیم. مارکسیست‌ها در مدت زمانی کمتر از بیست و پنج سال توفیقات بسیار چشمگیری داشتند. البته برای اینکه این مهندسی اجتماعی را راه بیاندازند ابایی از اینکه چند میلیون نفر را بکشند، و از اینکه دهها میلیون نفر را جابجا کنند و وارد ساختار خیلی خصوصی زندگی افراد در تحولات اجتماعی

باشوند، نداشتند.

در واقع در آن دیدگاه، فرد در يك جانور بسیار عظیمی به نام جامعه یا نظام حل می شود و همه چیز باید به اسم نظام فرموله بشود. این خودش يك مبنای کارآمدی است. حال آنکه در اسلام فرد هیچگاه فدای جمع نمی شود. در اندیشه اسلامی جمع برای فرد است و اصلاً جمع اصالت ندارد. تك تك افراد شناسنامه دارند. هیچکس تولید انبوه (Mass Production) نیست و هرکسی در نظام اسلامی بطور منفرد مورد علاقه است.

در حساب الهی این طور نیست که خداوند به خلاقش به عنوان تولید انبوه نگاه کند. بلکه تك تك افراد در محاسبه الهی شناسنامه و برنامه دارند. و هیچکس نمی تواند کسی را فدا کند. یعنی در نظام اجتماعی نمی توان گفت: که مثلاً حسن و تقی و... حساب نمی شوند چون اهداف مهم تری مطرح است. نه، اینها حقوق فردیشان همیشه محفوظ است. و جمع برای این است که حسن و تقی و بهرام و... مصالحشان حفظ شود. يك چنین جهتی را بعضی ها فردگرایی یا فردگرایی خیلی مفرط نامیده اند. بدون توجه به درست یا نادرست بودن این نامگذاری، موضع اسلام، نمایانگر این حقیقت است.

۴. نقد دموکراسی لیبرال

دموکراسی لیبرال که امروز در جهان غرب حاکم است، اساس مشروعیت آن قرارداد اجتماعی است و وظیفه دولت مبتنی بر این قرارداد، این است که امنیت فردی را تا حد امکان حفظ کند که افراد هرکدام در فضای مخصوص خودشان بتوانند آنچه که می خواهند انجام بدهند، و لیبرالیسم یعنی این.

دمکراتیک معنایش مشروعیت براساس قرارداد اجتماعی است. دمکراسی لیبرال یعنی نه هر قرارداد اجتماعی؛ مثلاً فیلسوفی مثل هابز معتقد بود که مردم می توانند رأی بدهند که يك آدم دیکتاتور بتمام معنا روی کار بیاید و این کاملاً مشروعیت دارد. حتی مردم می توانند بیایند رأی بدهند که آقای «X» شاه باشد و پسر و نوه اش هم بعد از وی شاه باشند. این اشکال ندارد و از يك نقطه شروع می شود، بعد می تواند ادامه پیدا کند؛ اما این خلاف لیبرالیسم است. دمکراسی لیبرال معنایش این است که ماهیت قرارداد اجتماعی حد و حدودی دارد. حدش این است که دولت مرشد کسی نیست، دولت حق ندارد به مردم بگوید که بد و خوب چیست. دولت فقط باید امنیت را حفظ کند و بهترین کار حکومت این است که برای مردم فضای آزاد ایجاد کند که در آن فضا هر چه می خواهند بگویند و هر کاری می خواهند بکنند و بدین ترتیب مردم خودشان تدریجاً به يك حد متعالی می رسند.

بنابراین، آزادی در اینجا يك چنین فضایی است که دور هر فردی است و فضایی است که اگر مقدور بود بهتر آن بود که هر کس هر کاری دلش می خواست بکند و به اصطلاح به آن «جامعه طبیعی» می گویند. اما جامعه طبیعی منجر به جنگ می شود، لذا باید جامعه مدنی (Civil) داشته باشیم. اما آزادی در نظام اسلامی ما چه معنایی دارد؟ در نظام ما کاملاً معنای خاص و خیلی جالب و نسبتاً پیچیده ای پیدا می کند. اولاً دولت وظیفه اش این نیست که فقط امنیت را در جامعه برقرار کند. یعنی نظام، درواقع، هدف کاملاً اصیلی را که مکتب علامت می زند، باید دنبال کند. آزادی درواقع فضایی است که فرد به عنوان يك کُنز خفی باید جوهرش در آن بروز بکند. اما لازمه آزاد کردن آن پتانسیل عمیقی که در جوهر انسان نهفته است این است که دولت باید ارشاد هم بکند و لذا ولایت در اسلام دوتا

است: یکی ولایت ارشاد و دیگری ولایت امر؛ ولی فقیه باید این هر دو را داشته باشد.

ولایت امر لازمه اش داشتن قدرت است. یعنی باید شمشیر در دست داشت. این علم بسیار بالا نمی خواهد. البته مسأله احکام مطرح است که بدون علم نمی شود. اما علت اینکه ولی فقیه باید فردی عالم، فقیه و در صورت امکان افقه و اعلم باشد - که همیشه در مجموع باید این چنین باشد - این است که ولیّ، ولایت ارشاد دارد و ارشاد با زور نمی شود، ارشاد باید با جذب باشد، او باید عالم باشد تا مجذوبش شوند. این نکته در اندیشه سیاسی اسلام خیلی بدیهی است و حکمای الهی در تاریخ چنین نوعی از حکومت را بارها مورد بحث قرار داده اند.

شما امر به معروف و نهی از منکر را در نظر بگیرید، که نیازمند ساختار ویژه ای از روابط اجتماعی و سیاسی است. ما در امر به معروف و نهی از منکر هیچ حدی نداریم. یعنی حتی ضعفای امت می توانند به بالاترین مقام حکومت که همان ولیّ امر است، امر به معروف و نهی از منکر کنند و این هیچ تنافی با مسأله قداست مقام ولایت ندارد. بعضی ها اشتباه می کنند و فکر می کنند اگر ما در اسلام چیزی به اسم قداست مقام ولایت داریم معنایش این است که امر به معروف و نهی از منکر ملغی است! نه اتفاقاً امر به معروف و نهی از منکر بر همه امور از این نوع حکومت دارد. قداست معنایش این است که ما ولایت فقیه را ملعبه قرار نداده و آن را تحقیر نکنیم.

عمل به امر به معروف و نهی از منکر البته خیلی سخت است! در نظام خودمان گاهی اتفاق می افتد که اگر کارشناسی به رئیسش بگوید بالای چشمت ابروست و دوبار تکرار کند، از کار برکنارش می کنیم!

۵. در حکومت اسلامی جهات وسیعی مطرح است

حال، وقتی می‌گوییم حکومت اسلامی، باید بدانیم که جهات وسیعی مطرح می‌شود و همه شئون را دربر می‌گیرد. شاید در روز اول، درباره آن جهات وسیع کار نکرده بودیم و هنوز هم نکرده ایم. اما اینکه ما الان نگاه کنیم و بگوییم حکومت اسلامی چیز معناداری نیست بلکه حکومت اسلامی یعنی همان حکومت دموکراتیکی که مردم در آن دغدغه دین دارند، این حتماً بی‌توجهی و غفلت عظیم از يك واقعیت خیلی مهم می‌باشد و حقیقت غیر از این است. می‌گوییم: نه تنها در امر مشروعیت بلکه در ساختار کارآمدی نظام هم اسلام را وارد می‌دانیم.

اصلاً این نوع تفکر که همه چیز را دولت باید انجام دهد خلاف آن چارچوب اسلامی است؛ حتی توسعه. آیا ما باید بنشینیم و دولت بزرگترین طرحها و وسیع‌ترین پروژه‌ها را داشته باشد؟ اگر چنین تفکری را داریم حتماً بدانید که بزرگترین اشتباهات را هم، دولت خواهد کرد! درحالی که بزرگترین طرحها و برنامه‌ها را باید مردم انجام دهند و دولت باید يك چنین سیاستی را تمهید کند. این مسأله خود امر بسیار مهمی است که ساختار کارآمدی نظام را حتماً تحت تأثیر قرار می‌دهد. من فقط اجمالاً می‌خواهم اشاره کنم که ما وقتی در دنیا صحبت از جمهوری اسلامی می‌کنیم مسأله مهمی مطرح است و این ربطی هم به ما ندارد و فکر نکنیم که ما صاحب اسلام هستیم. البته خداوند متعال این عزت را به ما داد که به امر و تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) توجه کنیم ولی این امر مستقل از ماست و دین مخصوص خداست و خداوند ملت عظیم و امت عظیمی دارد که در هر فصلی از اوقات و هر دورانی از دورانها دوستدارش هستند، این است آن حرکت عظیمی که در دنیا هست، این طور نیست که ما هرگونه رفتار کنیم، ما رهبر این حرکت هستیم. اگر خوب رفتار کنیم می‌توانیم نقش عمده‌ای در پیشبرد

حرکت داشته باشیم، اگر خوب رفتار نکنیم حرکت مسیر خودش را دارد و ما مثل آنهایی هستیم که عقب می افتند.

۶. وضعیت حقیقی خود را در دنیا بفهمیم

حال ببینیم در يك چنین وضعیتی در دنیا چه معارضه‌هایی با این حرکت فکری وجود دارد؟ تحولاتی که در دنیا هست، تحولات وسیعی است. تشخیص این تحولات و داشتن اندیکاتورهای معینی برای فهم آنها ضروری است. چون در هر برهه‌ای از زمان، اتفاقات زیادی می افتد. ما چگونه باید آنهایی که مهم تر و شاخص تر هستند جدا کنیم؟ این خود بحث مهمی در علم سیاست است که وقایع مهم جهانی را چگونه باید تحلیل کرد و آنها را مشخص نمود؟

به نظر من پنج شاخصه مهم، عصر حاضر را متمایز و ویژگی‌های آن را بیان می کند که توجه به این پنج شاخصه می تواند چارچوبی را به ما بدهد که زمان خودمان و خودمان را در زمانمان ارزیابی کنیم.

اول پدیده مهم سقوط شوروی است. امپراتوری شوروی در واقع مضمحل شد و مترادف با آن مکتب مارکسیسم نیز بی اعتبار گردید. البته بی اعتباری مکتب به دو معناست: یکی به معنای منطقی آن و دیگر به معنای بی اعتبار شدن از لحاظ نفوذ.

من معتقد نیستم که مکتب فقط با تاریخی گری باید محک بخورد. یعنی وقتی می گویی آقا مکتب ما درست است، آنها بگویند نخیر تاریخ این را ثابت خواهد کرد. یعنی باید صبر کنیم تا معلوم بشود درست است یا نه. مکتب را با تاریخی گری نه می توان رد کرد و نه اثبات! لذا اینکه به مکتب مارکسیسم و لنینیسم بی اعتبار می گویم به هر دو معناست. هم بی اعتباری منطقی است و هم بی اعتباری اجتماعی. قبل از فروپاشی، از دیدگاههای

زیادی بی اعتباری منطقی داشت؛ در ابتدا با ظهور مارکسیسم افق جدیدی برای گروه زیادی روشن شد. یکی از خصوصیات مکتب مارکسیسم، يك دين تمام عیار بودن آن است ولی تنها اشکالی که داشت تقلبی بود! یعنی راجع به انسان، تاریخ، جامعه، حکومت، انقلاب و همه چیز نسخه داشت. نسخه‌های خیلی صریح و روشن و گاهی هم جذاب. فقط اشکال عمده اش این بود که نادرست بود.

یکی از عناصر مهم این تفکر، جبر تاریخی (Determinism) بود. یعنی دنیا در حال سیر تکاملی تکوینی است و لذا به ما امکان می‌دهد قضایای فردا را بنحوی بهتر از امروز بدانیم و این سیر تکاملی تاریخی توسط چیزی به اسم شاخصه تولید قابل اندازه‌گیری است. شاخصه تولید در کتاب معروف ایدئولوژی آلمانی به تفصیل بحث شده است، که شامل چند سؤال است. یعنی معتقد است همان طوری که لاپلاس بعد از مکانیک نیوتن می‌گفت: شما به من دو تا عدد بدهید من به شما می‌گویم که تمام دنیا در چه وضعیتی است، و همه حرکات را به شما می‌گویم و معادله حرکت را برای همه حرکات مادی می‌نویسم؛ در عالم سیاست و اجتماع هم مارکسیسم يك چنین وضعی را داشت و بی‌تأثیر هم نبود. چون مارکس در واقع متأثر از آرای ماکس بود و وی یکی از مکانیکدانهای بزرگ عصر خودش بود که آن را به عالم فلسفه و متافیزیک هم وارد کرد.

آنها معتقد بودند که شما سه، چهار مورد از شاخصه تولید را به ما بدهید ما هم به شما می‌گوییم کجای تاریخ هستید و قدم بعدی و وظیفه شما چیست. به ما بگویید مثلاً چقدر تولید می‌کنید، چگونه تولید می‌کنید، نیروی کار به چه نحو تقسیم شده و حتی چطور مصرف می‌کنید (که اینها داخل همین قسمت تولید است) و ابزار تولید شما از لحاظ ماهیت ارتباط با تولیدکننده و چیزی که تولید می‌شود، چگونه است. با این چند سؤال چیزی

به اسم اندیکاتور تولید داریم و این به ما می گوید شما در عصر فتودالیت هستید و یا بورژوازی و یا جلوتر هستید. قدم بعدی را هم به شما می گوئیم. یعنی اوضاع را کاملاً پیش بینی می کنیم.

جبر تاریخی خود را رد کرد و این تقصیر خود مکتب بود که به این شکل خودش را محک می زد و ما مبتنی بر مبانی منطقی تفکر مارکسیستی نمی توانیم تصور کنیم که جامعه شوروی، آلبانی، چک و اسلواکی و یا مثلاً چین پس از یک تحول خیلی عمده و یک جهش به سمت سوسیالیسم (به حالات کمال نرسیده) یک قدم عقب بیاید که این کاملاً غیر قابل توجیه است و این در واقع اشکالی غیر قابل توجیه و سؤالی مشکل آفرین در نظر آنهایی شد که حتی مختصر اعتقادی هنوز به مارکسیسم داشتند.

اما، بی اعتباری اجتماعی در دهه هشتاد میلادی چه در کلوب ورشو و چه در اردوگاه سوسیالیسم و چه در کشورهای آفریقای سیاه حد و مرزی نداشت. سوسیالیزم ایده ای بود که روزی همه روشنفکران را به خود جذب کرده بود. در کشور خودمان و در جهان اسلام، مجذوب سوسیالیسم بسیار داشتیم! مرحوم شریعتی و دیگران امید تلفیق سوسیالیسم با اسلام را داشتند. این تفکر مخصوص مرحوم شریعتی هم نبود بلکه روشنفکران جهان اسلام غالباً یک چنین امیدواری راجع به سوسیالیسم داشتند.

در آستانه اجلاس غیرمتعهدان من سفری به زیمبابوه رفته بودم. رابرت موگابه پیروز شده بود، رودزیای سابق را دگرگون کرده بود و به عنوان یک رهبر انقلابی پس از سالها مبارزه و شکنجه در زندان، ملتش را به پیروزی رسانیده بود. من به او پیشنهاد کردم که ما در اجلاس غیرمتعهدان باید بطور جدی جلوی روسیه بایستیم. روسیه درست همان کاری را که آمریکا در جاهای مختلف کرده و می کند در افغانستان انجام داده و به اسم اینکه آنجا مرکز سوسیالیسم است همان سلطه گری آمریکا را پیگیری

می کنند. چهرهٔ موگابه متغیر شد!

گفت: شما باید توجه داشته باشید که ما در قارهٔ خودمان پس از مشقت های زیادی توانستیم قدم به قدم نژادپرستی، آپارتاید و استعمار را کنار بزنیم و در این مسیر پشتیبان ما و امید ما اندیشهٔ مارکسیسم - لنینیسم بوده است. موگابه می گفت تنها ملجأ ما مارکسیسم - لنینیسم است و شما به چه نحو می توانید کشوری را که پرچمدار این اندیشه است منکوب کنید. يك موی اینها به همه کشورهای کاپیتالیست می ارزد! آنها به ما کمک کرده اند و ایده دادند و...

اما امروز اگر شما با موگابه صحبت کنید می بینید هیچکدام از این اندیشه ها را دیگر پیگیری نمی کند. در کوبا هم، کاسترو و خجالت می کشد که آن را با چیز دیگری عوض کند مسلماً در آنجا هم مارکسیسم مرده است و برای او مسأله نجات کشورش در مقابل آمریکاست نه اینکه حقانیتی را در مارکسیسم ببیند.

حدود هشت سال پیش در صحبتی کاسترو به من می گفت که ما در ابتدا هم مارکسیست نبودیم! ما ابتدا انقلاب کردیم و پیروز هم شدیم و در اینجا صحبت مارکسیستی نبود. آمریکایی ها اینقدر احمق بودند که ما را درك نکردند و ما از روی اضطرار به روسیه اتکا کردیم.

سقوط امپراتوری شوروی در واقع از هم پاشیده شدن يك امپراتوری است و بی اعتبار شدن يك «دین» است. این در تاریخ خیلی سابقه ندارد. ادیان الهی مختلفی که در دنیا هست ممکن است حکومتشان بهم بخورد، اعتبار اجتماعی آنها بالا و پایین بشود اما از بین نمی روند. این اتفاق یکی از حوادث نادر است. حادثهٔ دیگر مسأله ترجمه قدرتهای اقتصادی به قدرت سیاسی و ماهیت قدرت سیاسی است که ظاهر شده و سوم مسأله انقلابی که در امر اطلاعات و اطلاع رسانی صورت گرفته، چهارم ظهور ناسیونالیسم، و

بالاخره پنجم مسأله بنیادگرایی اسلامی و یا احیای اندیشه اسلامی است. اینها پنج مشخصه مهم عصر جدید را نشان می‌دهند.

۷. جهان‌نگشایی جدید غربی

پدیده سقوط شوروی آثار خیلی عمده‌ای داشت. یکی از آن آثار مهم، ظهور یک رفتار جدید در غرب است. غربی‌ها تلقی خاص از این پدیده را اختیار کرده‌اند و آن را مبنای سیاست و عمل خودشان قرار داده‌اند. وقتی می‌گویم غرب، یعنی آمریکا و کشورهای اروپای غربی و اروپای صنعتی. تلقی آنها از این پدیده و آثار رفتاریشان، برای ما مسائل و نتایج مهمی دارد.

تلقی غربی‌ها چیست؟ من دو نمونه را برایتان اسم می‌برم. یکی تلقی سیاستمداران غرب و یکی تلقی به اصطلاح فهمیده‌های غرب؛ یعنی روشنفکران و کسانی که باید موتور فکری حرکت غرب باشند. در این مورد سیاستمداران غرب خیلی صریح هستند، آقای بوش در ژانویه دو سال پیش به کنگره آمریکا گزارش داد و در آنجا گفت که مارکسیسم در واقع آن گونه نبود که خودش سقوط کند. ما (غرب در مقابل شرق) درگیر یک جنگ سرد بودیم و در این جنگ سرد، مارکسیسم شکست خورد. معنای این حرف این است که آن کسی که جنگ را برده غنائم جنگ را باید ادعا کند و کسانی که بیش از همه برای جنگ سرد زحمت کشیدند بیشترین غنیمت را باید ببرند. بوش صریحاً اعلام می‌کند آنهایی که سربازانشان در ویتنام و کره و جاهای مختلف جنگیدند باید غنائم اصلی جنگ سرد را ببرند. بعد اعلام می‌کند که امروز رهبری دنیا با غرب است و رهبری غرب هم با آمریکاست. این موقعیتی است که آمریکا خود را در آن می‌بیند. این چنین فکر محصور به سیاستمداران نیست. این اندیشه توسط طبقه روشنفکر و متفکرین آنها

هم ترویج می شود.

۸. فوکویاما چه می گوید؟

در سال ۱۹۸۹ میلادی فرانسیس فوکویاما مقاله ای به اسم «آخرالزمان» نوشت که این رساله توسط میلیونها نفر خوانده و صدها نقد نیز بر آن نوشته شد. سیاستمداران معروف دنیا، مانند رئیس جمهور آمریکا، فرانسه و کشورهای دیگر راجع به آن اظهار نظر کردند و به اسم «جرقه عصر جدید» معروف شد.

فوکویاما در مقاله اش می گوید: اولاً با سقوط کمونیسم دوره آخرالزمان کامل شد، که انتها و اوج نقطه تاریخ است. یعنی سیستم دمکراسی لیبرال سُمّو دستاوردهای بشر در اداره جامعه است و از این بهتر نداریم. اما کمال فکری مورد نظر او در اصل اقتباس از تعبیر هگل است. هگل معتقد بود که تاریخ دو عنصر فعال دارد یکی از آنها اندیشه عصری و دیگر عینیت برونی است و هر کدام تکامل خودش را دارد. گاهی اندیشه عصری جلو می رود و باید يك مقدار بایستد تا عینیت خارجی به او برسد. هگل معتقد بود در سال ۱۸۰۶ میلادی که ناپلئون در پِنا (Jena) شکست خورد تاریخ از لحاظ اندیشه به آخر خودش رسید. به خاطر اینکه در آنجا شکست ناپلئون، شکست اندیشه های معارض دمکراسی لیبرال است که از انقلاب کبیر فرانسه پیدا شده بود. اما زمان تحقق عینی آن پیروزی طول کشید زیرا در عالم خارج و عالم عینیت امور آماده نبودند و به آن اندیشه کشش نداشتند. جنگها اتفاق افتاد. هیتلر پیدا شد و يك نوع معارضه شکست خورد، مارکسیسم پیدا شد و نوع دیگر از معارضه شکست خورد و امروز دیگر حریفی وجود ندارد.

پس در عالم خارجی (Material) می بینیم که ما به آن کمال تاریخ

رسیدیم؛ کمال تاریخ یعنی جهانگیر شدن نظام دمکراسی لیبرال برای ادارهٔ جوامع. جالب است که فوکویاما این اندیشه را از هگل می گیرد و لازم است من اشاره کنم که فاشیست های زمان هیتلر و مارکسیست ها هر دو در زمینه ای مشابه از هگل استفاده می کردند. یعنی هیتلر برای توجیه فاشیسم، مفهوم دمکراسی سوسیال را مطرح کرد و بازهم از این اندیشهٔ تکاملی تاریخ هگل استفاده کرد. مارکسیسم هم بطور صریح از همین مفهوم استفاده کرد، فقط مارکس معتقد بود که اندیشه جلوتر از مادیت خارجی نیست و به عکس است. ولی ایده، ایدهٔ کاملاً هگلی بود و معتقد بود که وی ایده هگل را وارونه کرده است!

در آستانهٔ قرن بیستم می بینیم که دمکراسی لیبرال هم برای توجیه فکری خودش دست به دامن هگل می شود. البته من با هگل دشمنی ندارم. او در واقع يك فیلسوف الهی بود. افکار باطل هم زیاد داشت، مثل هر فیلسوف دیگری که در دکان عطاریش همه نوع جنس پیدا می شود. فیلسوفی خیلی قوی الذهن، با اطلاع، بسیار دقیق و پرنویس بود که عمر پربرکتی داشت و آدمی بسیار متدین و الهی هم بود. هیچ ربطی هم به آنهایی که از تفکرش استفاده می کردند، نداشت. اما به کارگیری این اندیشه توسط فوکویاما راجع به تاریخ خیلی جالب است، آن هم در آخر قرن بیستم توسط طرفدار سرسخت دمکراسی لیبرال! شما می دانید که پس از جنگ جهانی دوم اندیشمندان لیبرالیسم دور يك عده از فلاسفه مانند سقراط، افلاطون و هگل را خط قرمز کشیدند و آنها را به دشمنان آزادی جامعه متهم کردند و افکارشان در دوران پس از جنگ دوم جهانی جزء افکار ضاله درآمد. اما یکبارہ این فرد معتقد است که هگل را گم کرده بودند! اما واقع این است که آقایان هگل را برای کار دیگری نیاز دارند.

به نظر فوکویاما تاریخ اکنون به تکامل اصلی خودش، هم در عالم

اندیشه و هم در عالم خارجی رسیده است. آنوقت می گوید: اینطرف و آنطرف مقاومت‌های مذبحانه‌ای وجود دارد که اینها از بین خواهند رفت! مثلاً شما چرا نگران چین هستید؟ چین خود با سرعت به سمت لیبرالیسم می‌رود. اینقدر آنها را هل ندهیم که یکدفعه مثل روسها بشوند؛ آنها خودشان به کارشان واردند و می گوید: صبر کن تا درست بشود!

او می گوید: اخیراً خبرنگاری از تهران آمد و به من گفت که در خیابانهای تهران موزیک پاپ به همان اندازه طرفدار دارد که در شیکاگو و یا جاهای دیگر. لذا ما نباید نگران این ملاها در تهران باشیم که اینقدر خدا خدا می کنند. آن چیزی که مظهر لیبرالیسم است بطور خزنده پیش می‌رود.

فوکویاما می گوید: شما نگران آیت الله‌ها در تهران نباشید. اینها چطور می خواهند کشور خود را توسعه بدهند؟ باید سرمایه جذب کنند، تجارت داشته باشند، باید بخش خصوصی وجود داشته باشد و تا موقعی که فرمول لیبرالیسم در آنجا پیاده نشود رشد نمی کنند. یعنی دیر یا زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد! مضاف بر این می گوید: فعلاً بنیادگرایی در جهان اسلام در بورس است ولی افول خواهد کرد. در بیرون از جهان اسلام هم که اسلام اصلاً مشتری ندارد، پس باز هم این مقاومت، مقاومت مهمی نیست و ما به انتهای تاریخ رسیده ایم.

فیلسوف معروفی در فرانسه به اسم آلکساندر کوژو بود که در جلسات درس او آدم رادیکالی مثل سارتر پرورش پیدا کرد و هم آدم خیلی راستی مثل ریمون آرون! او می گوید ما باید شأن آمریکا و شأن تاریخی اش را در دنیا بطور دقیق بفهمیم که این از ویژگی‌های لیبرالیست‌هاست. درواقع این همان بخش اول تصویر فوکویاما است. فوکویاما صریحاً می گوید که وی هگل را به کمک کوژو کشف کرده است. لذا نباید از

نحوه ای که وی هگل را می فهمد تعجب کنیم!

فوکویاما حرف دومی هم دارد؛ می گوید در دوره آخر زمان آمریکایی فوکویاما، مسئولیت ویژه ای به عهده سیاستمداران و بشریت و همه است. در هر زمانی مجموعه تهدیدات و عوارض خاص وجود دارد؛ عارضه مهم ما در دوره آخرالزمان پوسیدگی است. ما در این خطر هستیم که ممکن است مردمان از تحرك بمانند و بنیادگرایان (Fundamentalist) از آنها جلو بیافتند. مردم ما ممکن است در دوره آخرالزمان مومنتم (Momentum) حرکت را نداشته باشند. یعنی صبح که بلند شدند يك سر باید بروند سوپرمارکت، يك سری به دوست دخترشان بزنند؛ يك رقصی بکنند، يك غذایی بخورند، دوباره بیایند خانه، دوباره بخوابند و دوباره فردا... می گوید این ممکن است نیروی حرکت آنها را به هم بزند. ما الان دیگر ایده های وسیع جهانگشایی نداریم که به مردم حرکت دهد. لیبرالیسم باید مسند ارشاد را به دست بگیرد (همان چیزی که تابحال از آن فرار می کرد)، اکنون در دوره آخرالزمان باید به آن بپردازد، بگذارید میوه برسد. ما نباید بگذاریم که افراد بپوسند. اگر افراد به سمت پوسیدگی بروند آنوقت بنیادگرایی بینشان رشد می کند. پس ما باید نسخه اخلاق، نسخه عرفان، نسخه زندگی را برای مردم جهان بنویسیم. این مسئولیت کشورهای پیشرو در دوره آخرالزمان است.

این مطالبی که من می گویم تقریر حرف او نیست، تصریح حرفهای فوکویاما است. می توانید به رساله معروفش به نام انتهای تاریخ (The End of History) مراجعه کنید که حتی به صورت کتاب هم سال قبل به تفصیل چاپ شده و صدها مقاله و رساله راجع به این مطلب از سال هشتاد و نه تابحال درآمده و ترویج شده که فوکویاما را به عنوان پیغمبر لیبرالیسم جدید می شناساند.

۹. صحنهٔ معارضهٔ جهانی اسلام

اکنون صحنه معارضه را از این مسأله نتیجه می‌گیرم. یعنی شما اگر فکر می‌کنید که انقلابمان محصول اندیشه بنیادگرایی اسلامی و احیای اسلام است؛ در آن صورت با چنین معارضه‌ای خاص روبروست. یعنی لیبرالیسم ملاقاتش با اسلام ملاقات صرفاً مرزی و جغرافیایی نخواهد بود، بلکه با ما معارضه‌ای دارد آن هم نه در امور مثلاً متافیزیکی خیلی فلسفی، بلکه در روش زندگی، در مسائل خیلی ریز؛ آنجایی که حقیقت دین هست، آنجایی که اصل دین و تنزیل کتاب بالحق پیدا شده است؛ با ما به مقابله آمده است. امروز ما با دو کتاب روبرو هستیم. کتابی که بالحق نازل شده و کتابی که بت پرستان آن را تألیف کرده‌اند. این معارضه بسیار وسیعی است و در همه شئون سرایت دارد و لذا برای من خیلی عجیب نیست که در بین خودمان افرادی پیدا شوند و بگویند دورهٔ حکومت ایدئولوژیک و دینی به سر آمده است! این آثار همان تبلیغات وسیع است. امروز به ما نخواهند گفت که مثلاً شما حجابتان را سریع بردارید. امروز زیرآب آن فکری را می‌زنند که محصولش مثلاً حجاب است. حجاب خیلی فرع است، معارضه با اسلام به نظرم، وارد یک مرحله بسیار جدی شده است. لذا دوستان و طرفداران اسلام و دشمنانش هر دو عمیق‌تر شده‌اند.

امروز آنهایی که پایبند به حکومت اسلامی هستند دیگر می‌دانند حکومت اسلامی تا کجاها پیش می‌رود. شاید در روزی که انقلاب پیروز شد تصویر درستی از حکومت اسلامی نداشتند. دشمنان ما هم، ما را جدی نمی‌گرفتند. امروز دشمنان، ما را به عنوان خطر جدی تحت نظر گرفته‌اند و با ما برای مبنا معامله می‌کنند. دوستان ما، یعنی طرفداران انقلاب و اسلام، هم بسیار جدی‌تر از گذشته هستند و حاضرند در اقصی نقاط دنیا برای اسلام جان فدا کنند و این فداکاری به رنگ و ملیت هم هیچ ربطی ندارد.

هرگز احساس نکنیم که ما در بین مسلمین دیگر برتری تضمین شده داریم و یا اولی هستیم. باید اعتراف کرد که جریان روشنفکری امروز جهان اسلام جریان بسیار قوی‌ای است و گاهی از ما جلوتر است. متأسفانه در کشور ما گاهی ژست روشنفکری مترادف با داشتن يك نوع اندیشه لیبرالیستی نیز هست.

نویسنده‌ای نوشته است که مثلاً ما به عنوان نسل جدید روشنفکران ایرانی باید به دور از تعصبات دینی به ارزشهای جهانی و بشری نگاه کنیم. این درست همان شعار لیبرالیسم است. اما شما وقتی به مصر می‌روید، اگر از این حرفها به روشنفکر مصری بگویید، متغیر می‌شود و می‌گوید این حرفها را صدوپنجاه سال است که در مصر زده‌اند. مثل اینکه شما «دوزاری»^{۱۰} تان يك مقدار دیر افتاده است! روشنفکر امروز مصر روشنفکری است که راه نجات خودش را در اسلام می‌داند و دنبال تأسیس حکومت اسلامی است.

من احساس می‌کنم ما تحصیل کرده‌ها و روشنفکران داریم از حرکت جهانی اسلام عقب می‌افتیم. دلم برای اسلام نمی‌سوزد، دلم برای خودمان می‌سوزد اسلام کار خودش را می‌کند پیرو هم دارد و همه جا هم می‌رود ولی ما نباید از این حرکت عظیم و سعادت بخش عقب بیفتیم.

۱۰. سرچشمه حقانیت راه ما در کجاست؟

در اینجا لازم است من مطلبی را دربارهٔ مسأله حقانیتِ راهمان و نحوهٔ اثبات آن متعرض شوم؛ گاهی گفته می‌شود که ما باید حتماً ایران را توسعه دهیم، برای اینکه اگر ایران آباد نشود در آن صورت الگوی خوبی برای حکومت اسلامی وجود ندارد و دیگر نسخهٔ ما نسخهٔ بدردخوری نخواهد بود. من معتقدم که این حرف، حرف نادرستی است؛ ما باید توسعه

پیدا کنیم و آباد هم بشویم اما «حقانیت حرفمان» به این نیست که مدل ایران موفق بشود. ما اصلاً این نوع تفکر تاریخی گری را در اسلام نداریم. پیامبر اکرم هم وقتی تأسیس حکومت کردند نگفتند که چون ما اینجا را خیلی آباد می کنیم پس حق هستیم! ما حق هستیم چون حق هستیم. اگر توانستیم آباد کنیم به خاطر این است که زرنگ هستیم و عقلهایمان را به خرج داده ایم و دهها عامل دیگر! اگر نتوانستیم به خاطر این است که نتوانسته ایم! حقانیت مکتب ما بالاتر از این حرفهاست که مقید به توسعه ایران باشد. من نمی خواهم موقعیت ایران را تحقیر کنم. من معتقدم ایران اسلامی ام القرای جهان اسلام است، معتقدم ما همیشه باید طوری رفتار کنیم که رهبری جهان اسلام در ایران باشد، رهبری که ما انتخاب می کنیم باید رهبری باشد که لیاقت رهبری کل امت را داشته باشد. اما حقانیت ما براساس دیگری است. چرا من این نکته را می گویم؟ برای اینکه دقیقاً این همان چیزی است که حضرات رقبای ما و دشمنان ما در غرب روی آن سرمایه گذاری کرده اند. می گویند اگر يك حکومتی حق است پس چرا اتوبان ندارد؟ چرا هواپیماها و ماشین هایش پیشرفته نیست؟ چرا سیستم بوروکراتيك خوب ندارد؟ چرا آموزش خوبی به مردم نمی دهد؟ چرا اختراعات بالا ندارد؟ چرا علومش پیشرفته نیست؟ و... و آنها می گویند اصل بر توسعه است. اینها هم که دنبال حقانیت هستند چون مجبورند توسعه پیدا کنند برمی گردند به ما، پس ما حق هستیم! این نوع تفکر و برهان دقیقاً همان چیزی بود که مارکسیست ها به کار می بردند.

شما می بینید که مارکسیسم و دمکراسی لیبرال هر دو بچه های پرورش یافته در يك رحم هستند. مارکسیسم محصول اندیشه غربی است، دمکراسی لیبرال هم محصول روشنفکری غربی است. ما هرگز نباید تسلیم این منطق نادرست شویم. اسلام همیشه خود را بر مبنای حقانیتش تبلیغ

کرده است. شما هیچیک از اصول اسلامی را نمی بینید که براساس تاریخی گری اثبات شود و اینکه «صبر کن تا معلوم شود ما حقیق» را ندارد. همین الان ما حق هستیم بدون صبر. البته معنایش این نیست که جهان بی حساب است و تاریخ و حرکت در دنیا از دست پروردگار متعال خارج شده و تاریخ سیر خاصی ندارد. نه؛ معناداری هستی به تاریخ هم معنا می دهد. البته این یکی از مشکلات فلسفه است که هگل در فلسفه تاریخش نتوانسته در مقابله با آن سالم دریاید.

هگل سه نوع تاریخ را تعریف می کند. یکی «تاریخ مستند» (Original)، که وقایع را برای ما تبیین می کند. «تاریخ تحلیلی»، مثل تاریخ هند و تاریخ يك کشور و یا تاریخ عمومی جهان که از وقایع كوچك به نظامات کلی می رسد، و بالاخره «تاریخ فلسفی» و آن سرِ حدوثِ حوادث است. می گوید جهان معنادار است و این حرکات در کل معنایی دارد و کلیدش را ما باید پیدا کنیم. او فکر می کند که از همین جا به مفهوم آخرالزمان می رسد. باید اشاره کنم که آخرالزمان مفهومی است که در تاریخ غرب از زمان هگل رایج شد (اگرچه در اندیشه حکما همواره بود، یعنی اگر ما معتقد باشیم که جهان معنا دارد پس ته این قضایا يك چیزی باید باشد) فقط اشتباه هگل در این است که فکر می کند از لحظه فعلی تا آخرالزمان سیری صعودی و تکاملی هست.

ما براساس اعتقاد دینی و نه فلسفی، که متصل به وحی است معتقد هستیم که آخرالزمان داریم و این آخرالزمان يك جهش دارد. یعنی بعد از اینکه همه دنیا از جور و ظلم پر شد آن وقت يك انقلاب عظیمی صورت می گیرد. یعنی این طور نیست که بالاتصال فردای ما بهتر از امروز باشد. «پس روی» در تاریخ خیلی زیاد است همان طور که پیشرفت هم وجود دارد. چرا من روی مدافعات فکری تکیه می کنم؟ این ویژگی جدیدی

است که در انتهای قرن ما پیدا شده است. شما فکر می کنید فوکویاما مثلاً فیلسوفی است که در دانشگاه درس می دهد؟ این طور نیست. فوکویاما رئیس اداره چندم وزارت خارجه آمریکا است. البته آدم ملایی است و به آرای فلسفی تسلط دارد، فیلسوف نیست اما بقال فلسفه است. فیلسوف کسی است که از مبنایی حرکت می کند، حق هرجا لنگر انداخت، همانجا می ایستد، بقال فلسفه کسی است که خودش يك چیزی دارد و می گردد ببیند کداميك از فلسفه ها آن را بهتر توجیه می کنند، لذا همان را انتخاب می کند.

ما در دوره جدید با معارضه فکری مواجه هستیم. یعنی از این پس به این شکل نیست که وقتی کارشناسان ما با دنیا طرف می شوند فقط دادوستد اقتصادی بکنند بلکه با آنها بحثهای فکری خواهند کرد و به اصطلاح با آنها در اعتقاداتشان احتجاج (Challenge) می کنند.

امروز دنیای غرب فکر می کند باید با ما معارضه فکری بکند. و الا ما چیزی نداریم که با ما معارضه مادی بکند؛ نه موشك دوربرد با کلاهك اتمی داریم نه تولید صنعتی بالایی داریم. ما باید خودمان را برای این معارضه آماده کنیم. باید درست آنجاهایی که زیر آب تعلق ما را به مکتبمان و به حرکت فکری مان می زنند، همانجا خودمان را تقویت کنیم. جاهایی که در ما راجع به حقانیت این اندیشه که: «راه نجات در اسلام است؛ اسلام حکومت دارد، حکومت اسلامی تنها راه سعادت است و مهم انجام وظیفه است» تردید ایجاد می کنند باید معارضه بکنیم.

۱۱. اصل، انجام وظیفه است

یکی از ویژگی های حرکت اسلامی ما این بود که رهبر فقید انقلاب، حضرت امام خمینی (طاب ثراه) تأکید عظیمی داشتند بر اینکه در تفکر ما وظیفه اصل است نه نتیجه؛ این بدان معنا نیست که ما در کارها حسابگر

نباشیم، معنایش این است که همیشه حسا بگری، فرع بر وظیفه است. گاهی حادثه‌ای پیدا می‌شد و محاسبات نشان می‌داد که ما باید کار خاصی را انجام دهیم که آن کار مبتنی بر اندیشه ما صحت نداشت، ایشان راهنمایی می‌فرمودند که ما وظیفه‌مان را عمل می‌کنیم. این نوع تلقی خود برای غربی‌ها خیلی ناراحت کننده است. آنها دوست دارند به ما بگویند وظیفه یعنی حسا بگری؛ در حالی که مامی گوئیم حسا بگری برای وظیفه! این نوع تلقی که ما وظیفه محور هستیم، بنیادگرایی را به حرکت عظیمی می‌رساند و برای غربی‌ها خیلی خطرناک می‌کند.

اگر بنا بود که مدل موفق، توجیه حقانیت يك نظام باشد، پس در تمام طول حکومت نبی اکرم (ص) ما مدل موفق اقتصادی، توسعه‌ای نداشتیم! من نمی‌خواهم بگویم توسعه اصل نیست برعکس، به نظرم بزرگترین وظیفه امروز ما این است که جمهوری اسلامی را به دستاوردهای علمی و قدرت صنعتی و آبادانی مسلح کنیم و در این تردیدی نداریم. ولی در معارضه فکری با دشمن باید بدانیم نقاطی را که آنها روی آن انگشت می‌گذارند چیست؟ بحث را می‌کشانند به اینکه خیلی خوب، شما می‌گویید که می‌خواهید خیلی مکتبی باشید، باشید دیگر بهتر از مارکسیست‌ها که نمی‌شوید ببینیم مکتب شما چقدر نتیجه می‌دهد؟ شما چند سال وقت لازم دارید که نشان بدهید مکتب شما کار می‌کند؟ یعنی ماشین تر و تمیز درست می‌کند، هواپیمای خوب درست می‌کند، جاده‌های تمیز درست می‌کند تا کجا؟ حرف ما این است که این معارضه باطل است، تبلیغاتی است برای اینکه تعهد امت را از نظام کنار بگذارند.

۱۲. تحول در مفهوم حکومت

آخرین میدان معارضه را هم اشاره کنم و آن مفهوم حکومت است.

غربی‌ها در آستانه سازماندهی نوعی تحول بسیار مهم در مفهوم حاکمیت و حکومت هستند که این تحول در منشور سازمان ملل منعکس خواهد شد. آنها در حال حاضر منشور جدیدی را می‌نویسند و تا حدی به این منشور عمل می‌کنند. مبتنی بر پیش‌نویسی که برای منشور سازمان ملل تهیه شده، می‌گویند مفهوم ملت - کشور (Nation - State) مفهومی بوده که در قرن هفده و هجده پیدا شده و اروپایی است و امروز دیگر کشش ندارد. ما باید نظام جدید دنیا را بر اساس مفهومی نواز کشور و ملت بسازیم. مفهوم قدیمی همان منشور قدیمی را می‌خواهد، جغرافیا، مردم، حکومت و حاکمیت ملی. در واقع مطابق منشور فعلی سازمان ملل عمده کارهایی که الان سازمان ملل می‌کند خلاف است! چون منشور دارای اصلی است که بر همه اصول حکومت دارد و آن اصل حاکمیت ملی است. تنها جایی که اجازه هست با حاکمیت ملی درگیر شود، جایی است که تجاوز واقع شود و آن هم در حد تجاوز است نه بیشتر. یعنی اینکه يك کشوری بگوید چون عراق بمب اتمی دارد و ممکن است پس فردا توی سرما بزند الان برویم بمب‌هایش را از هم بپاشیم، این خلاف منشور است. اما اگر عراق به کویت حمله کرد می‌توان به او تا مرز تجاوز حمله کرد. حتی می‌توان مطابق منشور غرامت هم گرفت. گیرم که ما مفهوم قدیمی ملت - کشور را کنار بگذاریم، مفهوم جدید چیست؟ در سازمان ملل می‌گویند بیایم ملیت را از جغرافیا منفک کنیم و اجازه دهیم تجمعات (Collective) بشری در دنیا تشکیل شوند و رسمیت پیدا کنند! مثلاً بهایی‌ها در همه جای دنیا جمع شوند و تبدیل به عنصری شوند که در سازمان ملل حق رأی دارند. یعنی شبیه حکومت بشوند، بتوانند پول داشته باشند، نخست وزیر داشته باشند! و... یعنی بجای اینکه ملت - کشور را به جغرافیا و حاکمیت ملی وابسته کنیم به دیسپلین اجتماعی وابسته کنیم. این ایده بسیار خطرناکی است. اما جالب این است که متوجه

شدند اندیشه بنیادگرایی از این ایده استقبال می کند و از این جهت ناراحت هستند! ما در تفکر اسلامی مان قبل از «کشور اسلامی»، «امت اسلام» داریم؛ و اصلاً مفهوم امت، جغرافیایی نیست! ساختار این مفهوم همان طوری که آنها می گویند دیسیپلین است برای عمل اجتماعی!

آنها برای علاج این مشکل گفته اند ما باید کشور بودن را براساس دیسیپلین قرار دهیم و آن دیسیپلین باید دمکراتیک - لیبرال باشد نه هر دیسیپلین! بدیهی است که اسلام، دیسیپلینی دمکراتیک و لیبرال نیست! البته این معارضه مفهومی و فکری راجع به مفهوم ملیت معارضه خیلی شدیدی خواهد بود، و به نظام غربی اجازه می دهد که به دخالت های خود در آنجاهایی که می خواهد نفوذ پیدا کند مشروعیت بدهد.

شما فرض کنید این مفهوم جدید حکومت به کار بیفتد. مثلاً فرض کنید در کشوری عده ای طرفدار دمکراسی لیبرال و ضدین هستند، این افراد با امکانات تکنولوژیک و ارتباطی با هم هر روز مربوط هستند و اینها با کسانی دیگر در جاهای دیگر دنیا به يك ملت دیگر تبدیل می شوند و لازم نیست که مثلاً پاسپورتشان ایرانی یا ترکی باشد. شما می توانید در يك کشور زندگی کنید و پاسپورت ملیتی را داشته باشید که جغرافیا ندارد ولی در سازمان ملل ثبت نام شده و کاملاً هم رسمیت دارد و البته این مبارزه بزرگی برای تفکر سیاسی معاصر است و قرن بیست و یکم حتماً با يك نوع سیالیت در مفهوم کشور بودن و حاکمیت ملی شروع خواهد شد.

اینکه الان می بینید زیرآب مفهوم حاکمیت ملی را بسرعت می زنند در واقع تمهید جایگزینی يك چنین چیزی است. تنها ترس اینها از همین اندیشه بنیادگرایی است که فکر می کنند اگر قبل از ریشه کن شدن تفکر بنیادگرا این سیستم جلو برود، بنیادگرایی از این امر استفاده فراوان می کند و به خود رسمیت می دهد. ولی اگر پس از ریشه کن شدن باشد، آنوقت يك

حکومت علی الاطلاق جهانی برای تفکر و دین غربی (لیبرالیسم) پیدا خواهد شد.

۱۳. پاسخ به برخی سؤالات*

سؤال: با فرض قبول مقدمات شما در باب حقانیت نظام، مستقل از عملکرد، لطفاً ماهیت آن حقانیت یا عناصر اصلی تعیین کننده حقانیت يك نظام را اعلام کنید؟

پاسخ: اینکه گفتیم حقانیت نظام با روش تاریخی گری اثبات نمی شود معنایش این نیست که در نظام حقانی، هر کس هر عملی بکند، خوب و درست است! ما که به نظام اسلامی معتقد هستیم، اعتقادمان باید بر مبنای معقول خودش استوار باشد. چون معتقد به حقیقت اصلی در ادیان الهی و اسلام هستیم. برای اعتقاد به اینکه نظام مشروع چیست چنین مسیری را باید طی کنیم. اما عملکرد کارگزاران در نظام دو چیز را می رساند، یکی لیاقت شخص آنها در عمل و دیگر در کارآمدی نظامی که بر آن پایه مشروع سوار شده است. یعنی اسلام پایه مشروعیت يك حکومت را که می ریزد بر این پایه نظامهای مختلف را می توان طراحی کرد. اینجاست که تجربیات بشر برای مقاطع خاصی که آن نظام دیکته می کند باید به کار گرفته شود و بدین صورت نیست که همه کاری را بلد باشیم و حکومتداری را يك شبه یاد بگیریم!

حکومت يك امر بسیار جدی و بسیار دقیق است و مبانی علمی - فکری دارد. اینها باید دست به دست هم بدهند. مدلهایی که ما برای نیل به

* سؤالات مطرح شده در این بند از سوی حضار در انتهای جلسه سخنرانی بیان شده است که برای مزید استفاده در این متن می آوریم.

اهداف نظام انتخاب می کنیم می تواند مدل های ناقصی باشد. بدیهی است چارچوبی که امروز برای پیاده کردن حکومت اسلامی داریم، چارچوب مطلقی نیست. سیستمی که مادر قانون گذاری، قوه قضائیه و اجرائیات داریم هیچکدام فی نفسه مقدس نیستند. اینها می توانند چیزهایی پر نفع باشند و ما می توانیم با تجربیات، آموزش و با نوآوری آن را اصلاح کرده و پیش ببریم، پس به این شکل نیست که عدم توفیق نتیجه ای نداشته باشد، نه، ما از عدم توفیق، خیلی چیزها یاد می گیریم و می فهمیم، اما نه حقانیت نظام را! همان طوری که توفیق هم، حقانیت نظام را اثبات نمی کند. حقانیت نظام نهایتاً باید به ریشه امور و ریشه هستی وصل شود.

دمکراسی لیبرال به ما می گوید حکومت و نظام سیاسی مثل يك ظرف است. شما هر چه خواستی در آن بریز، ظرف باید محفوظ باشد. برای ما حکومت هم ظرف است و هم محتوای ظرف. و لذا ولایت ما، هم ارشاد دارد و هم امر. پس عدم توفیق در سهای بسیار زیادی را به ما می دهد، چه در طراحی سیستم حکومتی مان و چه در امر کارآمدی و لیاقت کارگزارانمان. به نظر من مجلس شورای اسلامی دقیقاً باید از این نحوه تفکر استفاده کند. هیچ اشکالی ندارد که در نظام اسلامی اشتباه صورت بگیرد، اشکال آن است که اشتباه مشخص نشود و اگر شد به آن ترتیب اثر داده نشود. کنار رفتن کارگزاری که کشش ندارد و روی کار آمدن کارگزار دیگر هیچ عیبی ندارد. این، هم برای کارگزار و هم برای نظام افتخار است. ننگ در آنجاست که وقتی کارگزاری توانمند نیست نظام نسبت به آن، بدون حساسیت باشد؛ خود آن شخص هم دودستی صندلی را چسبیده باشد و ول نکند؛ این برای نظام بد است.

بنابراین عدم توفیق حتماً نتایج مهمی دارد و يك نظام حکومتی موفق باید روی اینها سرمایه گذاری کند و تشخیص بدهد، جلو برود و استفاده

کند. اما حقانیت غیر از این حرفهاست. حقانیت اگر منوط به کارآمدی شود، یعنی اینکه مازطف را چسبیدیم و مظروف را رها کردیم، آنوقت هیچ سیستمی بهتر از دمکراسی لیبرال نیست؛ به همین جهت به ما می گویند بنیادگرا. چون حقانیت خودمان را به مسأله مهم ریشه اصلی وصل می کنیم و از آنجا می خواهیم شروع کنیم. شما در آثار هیچیک از متفکران لیبرال نمی بینید که او برای اثبات حقانیت خودش به ریشه برود؛ اصلاً لیبرال نسبت به ریشه خنثی (Neuter) است و می گوید بحثهای ریشه ای نکنید، اینها ما را به جایی نمی رساند و ما را «دگم» می کند.

به همین جهت بنیادگرایی عنوان بسیار خوبی است، بنیادگرایی یعنی کسانی که برای اثبات حقانیت نظامشان از حقانیت کل هستی شروع می کنند. خداوند متعال کل جهان را به حق آفرید. حقانیت فقط در یک مورد نیست باید کل عالم وجود را ببوشاند و هیچ متفکر لیبرالی نیست که روی این مسائل صحبت کند. در لیبرالیسم شما می توانید معتقد باشید که کل عالم بازی است و یک پدیده کاملاً ناگهانی (Catastrophic) در جهان ما را به اینجا رسانده است. ما بجای متافیزیک، کیهان شناسی (Cosmology) داریم؛ در اندیشه لیبرال، کیهان شناسی باید ریشه را جواب دهد نه متافیزیک! در واقع یک چنین جایگزینی عظیمی در اندیشه لیبرالیسم صورت گرفته است.

سؤال: آیا این حقانیت یک چیز خفی است؟ و آیا تمام آن مربوط به عامل ذهن است یا مظهر و تجلی خارجی دارد؟

پاسخ: البته تجلی خارجی دارد. یعنی در عین اینکه اساس حقانیت مبتنی بر تاریخی گری نیست، اما قطعاً یک نظام حقانی تجلی و مظهر خارجی دارد. زیرا «حق» بودن، یک امر عینی و واقعی است. به این صورت نیست که کسی بگوید ما حقانی هستیم، ظواهر که مهم نیست و باطن ما که

هیچوقت بروز نمی‌دهد! حتماً باطن حقانی ظاهر خواهد شد و آن مظهر حقانیت حتماً ظهور و تجلی خارجی دارد.

نکته‌ای را که اول توضیح دادم این است که ما در اثبات حقانیت‌مان حتماً مجبوریم که راجع به حقانیت کل هستی شروع کنیم. یعنی نظام ما، برهان ما و حقانیت ما از حقانیت وجود، از ریشه‌داری و از غرض‌داری هستی آغاز می‌شود و از آنجا ما جلو می‌آییم و از آنجاست که ما به اسلام، تعالیم اسلام و به چیزهایی که مبتنی بر این تعالیم است می‌رسیم. اینکه اسلام به ما یاد می‌دهد که کمال خاص و کمال ذاتی داریم، بلافاصله برای حکومت هم همین را تعیین می‌کند. یعنی از نظر اسلام حکومت صرفاً تجمعی از افراد نیست که برای اینکه دعوا نکنند ژاندارمی به اسم حکومت پیدا کرده‌اند بلکه غرض خاصی است که آن نظام را دیکته کرده و باید به آن برسند.

اگر کسی می‌خواهد با ما در مورد حقانیت اندیشه بنیادگرایی و حکومت اسلامی بحث کند به او می‌گوییم: ما سرِ اتوبان و هواپیما با هم بحث نمی‌کنیم، به او می‌گوییم بیا از اینجا بحث کنیم که آیا هستی ما يك هستی معنادار است؟ یا ما بوته‌هایی هستیم که بزودی از بین می‌رویم و يك گروه دیگر می‌آیند؟ آیا من به عنوان يك فرد مثل سایر جانوران هستم؟ یا من ویژگی و رسالتی در عالم هستی دارم تا بدان حد که تمام دنیا برای من آفریده شده؟ کداميك از اینهاست؟ سپس کمی جلوتر می‌رویم و می‌گوییم اگر معلوم شد که دنیا و هستی غرض و ریشه دارد، ریشه این هستی کدام است و ریشه کجاست؟

من معتقدم در این مسیر است که حقانیت ما روشن می‌شود و حریف با هر درجه‌ای از قدرت ضربه می‌شود! یکی ممکن است در همان مرحله اول زمین بخورد و دیگری در مرحله بعد. لازم نیست ما برای استقامت

حقانیت‌مان نگران باشیم. حقانیت‌مان در معارضه، بسیار قوی است. بدیهی است که اگر حریف بیاید و ما را بر اساس نتایج خاصی ارزیابی کند یعنی بگوید هر نظام حقانی یا غیر حقانی چقدر نان به مردمش می‌رساند؟ چقدر کار دارد؟ مردمش چقدر رفاه دارند؟ خانه دارند؟ اتومبیل دارند؟ اگر شاخصه حقانیت برای يك نظام این است در آن صورت بدیهی است که ما حتماً در این مرحله تاریخی شکست می‌خوریم. این دقیقاً همان ملاکی است که ما باید متوجه باشیم که نمی‌تواند حقانیت را ثابت کند.

سؤال: با توجه به اینکه اقامه قسط و عدل هدف نهضت انبیا و احکام و حکومت دینی است، آیا اگر يك مکتب الهی در اقامه قسط و عدل اجتماعی ناموفق باشد آیا حقانیت دین مورد سؤال واقع می‌شود یا خیر؟ تاریخی‌گری در دین از دیدگاه قسط و عدل چیست؟

پاسخ: بله، حقانیت دین مورد سؤال واقع می‌شود، چرا که اعتبار دو نوع است. يك وقت اعتبار عقلانی است. مثلاً اگر همه دنیا با اسلام مخالفت کنند و همه مردم دنیا بر علیه اسلام شوند این حرکت از اعتبار حقانی اسلام نمی‌کاهد. در تاریخ می‌خوانیم که گاهی نبی فقط خودش بوده و همه او را رها می‌کردند و شاید او را هم می‌کشتند. انبیا راه خدا را عرضه می‌کردند و بعد می‌دید که علی می‌ماند و حوضش؛ خودش بود با همسرش، خودش بود با برادرش، خودش بود با يك نفر دیگر.

اما ما مجبوریم حکومت را موفق کنیم برای اینکه اعتبار حکومت فقط اعتبار حقانی و عقلایی نیست. اعتبار اجتماعی هم هست. ما اگر نتوانیم يك کار درست عرضه کنیم، اعتبار اجتماعی را از دست می‌دهیم. برای همین هم هست که گفتم مهم‌ترین وظیفه ما این است که باید حکومت قوی ارائه بدهیم، ایران اسلامی را آباد و پیشرفته کنیم. به خاطر اینکه معتقدم این امر اعتبار اجتماعی دین را تضمین می‌کند. اگر ما نتوانیم قسط و

عدل را در جامعه مستقر کنیم صد درصد زیر سؤال می‌رویم و همچنین اگر نتوانیم پیشرفت کنیم و وضع اقتصادی‌مان را درست بنماییم زیر سؤال خواهیم رفت. مردم اعتمادشان را به کارآمدی کارگزاران، نظام و حتی به خود اسلام از دست خواهند داد. البته این یک پدیده اجتماعی است. در مورد پرسش اخیر خیلی خلاصه می‌گویم که تاریخی‌گری در دین از دیدگاه قسط و عدل یعنی اینکه ما در یک مسیر تکاملی هستیم. ما امروز از دیروز یا در جهت فکری و یا در جهت مادی جلوتر هستیم و به این شکل نیست که ما عقب بیفتیم. اما در تفکر دینی، ما این را نداریم. بشر می‌تواند کاملاً منحرف شود، امروز بشر خوبی باشد ولی دو نسل بعد به واپس بگراید و بشر بدی بشود.

۱۴. نکاتی چند برای دریافت بهتر بحث

الف. در این گفتار سعی کرده‌ام که برخی افکار مهم سیاسی را که در غرب متداول است و به سطح سیاستمداران و سیاستگذاران رسیده مطرح کنم. بدیهی است متعرض اندیشه‌هایی شده‌ام که در سطح جهانی می‌تواند منشأ حوادث و وقایع مهمی باشد و بویژه به مسائل و منافع ما ربط پیدا می‌کند. محورهای عمده بحث ما به نحو خلاصه عبارت بودند از:

- اندیشه جهان‌گشایی و جهان‌شمولی غرب که پس از سقوط شوروی با تب و تاب فراوان در میان سیاستمداران غرب زنده شده است و به آن علاوه بر سیطره سیاسی، ابعاد فکری و فرهنگی هم داده‌اند.

- مسأله تاریخی‌گری و مغالطه‌ای که در اثبات «حقانیت» یک راه و روش زندگی مطرح شده است، و لزوم داشتن تصویر درستی از مسأله «حقانیت» و «موفقیت» و ربط آنها.

- اندیشه‌های جدید برای تحول در مفهوم «کشوریت» (Statehood)

و آثار آن در روابط بین المللی و حق حاکمیت و مشروعیت دخالت خارجی و امثال اینها.

ب. در غرب، اندیشه دموکراسی لیبرال دغدغه حقانیت را کشت و لذا تنها عنصر قابل بحث را «کارآمدی» به معنی نحوه هدایت به مقصود، قطع نظر از مقصود معرفی کرده است. از بین بردن دغدغه حقانیت با يك زیربنای فکری و حساب شده انجام گرفته است: در وهله اول، حکومت را از هرگونه حقانیت مبری نموده و مشروعیت آن را صرفاً در مطابقت با قرارداد اجتماعی قرار دادند. آن هم قراردادی که فقط به دنبال ایجاد فضای آزاد فردی است تا وی بتواند در آن فضا احساس «بی وزنی» کند! و هرچه خواست عمل کند. «کثرتگرایی» (Pluralism) دقیقاً متکفل این مطلب است. بنابراین طبیعی ترین و هماهنگ ترین موضع فلسفی با این مشرب سیاسی این است که ما برای اعمال ارادی خود قائل به اصالت در ارزشها نباشیم، یعنی بگوییم: در قضایای خبری درست و نادرست داریم لما در «اعمال» نداریم! حتماً توجه دارید که مقصود من از مقایسه، روشن کردن مفهوم «اصالت» است: قطع نظر از نحوه دسترسی و یا امکان دسترسی ما به درست یا نادرست، قائل باشیم که درست و نادرست در عمل هست!

اما، ما که قائل به وجود اصالت در ارزش اعمال هستیم (دقیقاً مانند اصالت در ارزش گزاره ها) بلافاصله با سؤال حقانیت روبرو می شویم: آیا این اقدام ما درست است؟ حق است؟ دغدغه حقانیت برای انسان بیدار شده، به همان اندازه فراگیر و محرك و شورآفرین است که دغدغه درستی برای منطق دان و فیلسوف معرفت؛ بلکه به مراتب بیشتر، زیرا انسان به اعمال خود زنده است و دغدغه حقانیت مرز معینی نمی شناسد و همه را دربر می گیرد. هیچیک از زوایای زندگی انسان از این دغدغه مصون نیست! البته دغدغه حقانیت را می توانیم در مفهوم وسیع آن به کار بگیریم. برای

اندیشه‌ها، حقانیت معادل درستی گزاره بیان‌کننده آن است. برای اعمال، حقانیت به معنی درستی و حق بودن آن عمل است. بعبارت دیگر: بیداری (بصیرت) داری ملاک وحیدی است و آن دغدغه حقانیت به معنی وسیع آن است.

حرف ما در اینجا دو مطلب است: اول اینکه ما باید دغدغه حقانیت خود را حفظ کرده، تقویت کنیم و آن را در میان مردم جهان دوباره احیا کنیم؛ دوم، اینکه ملاک حقانیت خود را خوب بشناسیم و آن را به نحو مؤثر به کار بگیریم.

غرب آشکارا از روشن شدن دغدغه حقانیت حتی در میان مردم خود هراس دارد. لذا سعی دارد ملاک‌هایی محسوس با سرعت ارائه دهد تا هنوز آتش «حق طلبی» روشن نشده آن را خاموش نماید. و در این زمینه است که یکی از معروفترین و رسواترین برهانهای تاریخ عرضه شده است: «اگر تو مبنای حق برای کارهایت داری پس چرا کشورت آباد نیست؟ شاهراه نداری؟ چرا تولید صنعتی بالا نداری؟ چرا تکنولوژی پیشرفته نداری و قس علی هذا...»!

البته باید توجه به ظرافت کار داشته باشیم. ما باید حقانیت مسلک و دینمان را بر اساس محکم و استوار خودش بدست آوریم، درعین اینکه نباید به امر توسعه و آبادانی کشورمان - بخصوص با موقعیت رهبری که دارد - کم اعتنا باشیم، باید به قدرت برهان دشمن - اگر چه غلط - در جذب اندیشه‌های عمومی آگاه باشیم.

ج. لازم است در مورد مفهوم ملت - کشور و اندیشه‌های جدید مطرح شده هم نکاتی را بیان کنم اگرچه همواره سعی بر اختصار است: يك. از لحاظ منطقی، هنگامی حرفها و استنادات ما به «حکومت» معنی دارد که بتوانیم به نحو دقیقی «حکومت» را از «فرد عامل» بسازیم. زیرا

از لحاظ انتولوژیک فرد عامل (Actor) عنصر عینی واقع است و هر امری در بحث سیاست با اتصال به عمل ارادی فرد عینیت می یابد. با این توجه، آنچه برای يك کشور بودن ضروری است تجمع افراد به نحوی است که از آنها «عمل دسته جمعی» (Collective Act) قابل صدور باشد! اگرچه در آثار سیاسی بجای توجه به این رشته مهم منطقی به توضیحات شرح دهنده مبادرت می شود، مانند اینکه کشور باید زمین داشته باشد، مردم داشته باشد، حکومت مرکزی و احساس يك ملت بودن و امثال اینها، درحالی که هیچیک از این امور ساختار منطقی مفهوم حکومت «کشور» را نمی رساند.

دو: ساختار «امت» و ارتباط «امت» با ولّی یا امام در اندیشه سیاسی اسلام کاملاً با تلقی فوق ملایمت دارد، امت جغرافیا محور نیست درحالی که می تواند جغرافیا داشته باشد. وظایف امت و امام هم تابع جغرافیا نیست! در واقع «امت اسلام» توسط ارتباط بسیار مهم تر و عظیم تر از صرف «در کنار هم بودن فیزیکی» تعریف می شود. این امر یکبار به تفکر سیاسی - اسلامی ما ابعاد بسیار جدیدی می دهد! جالب است که اندیشه اسلامی ما یکی از مدرنترین قالبهای تئوریک را برای بیان خود می پسندد! سه. اینکه دیسیپلین، محور کشور بودن باشد در واقع نزدیک به اندیشه بیان شده در بند يك است: مقصود از دیسیپلین، نظامی است که گروه مطابق آن عمل می کند و لذا می توان استناد دولت به مجموعه داد. البته لازم است که ضروریات محتوایی آن نظام نیز بیان شود، زیرا هر «عمل جمعی» حکایت از کفایت برای حکومت نمی کند.

حکومت، سُمّو کمالات فردی را باید قابل باشد و لذا مسائل خاص خود را دارد که باید در جای مناسب بحث شود. غرض من از طرح مسأله این بوده است که اولاً بدانیم در دنیا چه چیزهایی پخت و پز می شود، و ثانیاً آثار آن را برای منافع خود ارزیابی کنیم و برای مقابله و برخورد مناسب

آماده باشیم. مفهوم جدید «کشوریت» به نظر من می تواند، برای اندیشه های سیاسی اسلامی ما میدان وسیعی باز کند درحالی که می تواند در آغاز ضربه هایی هم وارد آورد. غرب هنوز نمی داند که چه جای مناسبی را دست گذاشته است. وَ ذَرُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ!

۶. جامعه دینی و مدرنیسم

۱۱۹	۱- طرح مسأله
۱۲۰	۲- جامعه دینی چیست؟
۱۲۱	۳- ساختار عمل
۱۲۴	۴- عوامل مؤثر در عمل
۱۳۵	۵- مدرنیسم
۱۴۴	۶- جامعه مدرن
۱۴۸	۷- مشروعیت و مدرنیسم
۱۵۰	۸- مدرنیسم و کارآمدی
۱۵۲	۹- بحث نهایی

۶. جامعه دینی و مدرنیسم

۱. طرح مسأله

ما می‌خواهیم ایرانی داشته باشیم اسلامی، آباد و پیشرفته؛ آیا این غرض امکانپذیر است؟ آیا ما می‌توانیم؟ یعنی آیا جامعه اسلامی می‌تواند «مدرن» باشد؟ و اگر می‌تواند، آیا امکانات ما و نیروهای کارآمد ما به ما امکان تحقق این پروژه عظیم را می‌دهند؟ ممکن است کسی بگوید: چرا در این امور تردید کنیم؟ البته در دنیا قدرتهای بسیاری هستند که دلشان می‌خواهد ما و دیگر مسلمانان کمترین امیدی به آرزوهای فوق نداشته باشیم؛ من در این مقاله کاری با این انگیزه‌های شیطانی ندارم. لیکن معتقدم يك اشكال و لغزش مهم علمی وجود دارد که می‌تواند محقق و یا جویای حق را گمراه نماید. برخی مقصودشان از «جامعه مدرن» يك پدیده منحصر بفرد تاریخی است؛ مثلاً جامعه آمریکا، جامعه فرانسه و امثال آن. باید اذعان کرد که در آن صورت حقیقتاً سؤالات فوق از اساس بی‌معنا می‌شوند. زیرا نمی‌توان پرسید: «آیا جامعه دینی ما عین جامعه آمریکا

می شود؟! این يك سؤال به ظاهر درست است اما بی اساس و بی معنا. لیکن اگر بتوانیم مدرنیسم را به صورت يك تیپ ایده آل تعریف کنیم در آن صورت سؤال مورد بحث ما می تواند سؤالی دقیق و علمی باشد که پاسخی دقیق و علمی طلب می نماید. توضیح اینکه: اگر ما مجموعه ای از کشورها را برگزینیم مانند آمریکا، فرانسه، انگلیس و غیره و این مجموعه را به عنوان مجموعه کشورهای پیشرفته معرفی کنیم در آن صورت معنایی ندارد که سؤال کنیم کشور X مثلاً چه موقع پیشرفته است! زیرا کشور X یا عضو مجموعه هست و یا نیست! البته در اینجا می توان به روش قابل دفاع دیگری اشاره کرد و آن اینکه ما، در قدم اول مجموعه کشورهایی که عرفاً پیشرفته می دانیم معین کنیم؛ سپس کشف کنیم این کشورها در چه اموری مشترك هستند، و بالاخره، بین آن امور مشترك برخی را به عنوان ریشه های اصلی مدرنیته برگزینیم. این روش هنگامی موفق است که ما در پوسته پدیدارشناسی باقی نمانیم! یعنی جهات مشترك کشف شده فقط نقطه شروع باید بحساب آید؛ از این امور که همه در قشر هستند باید به تیپ ایده آل برسیم. در آن صورت محصول این کاوش عیناً همان است که در این کتاب دنبال می شود.

۲. جامعه دینی چیست؟

برخی هر آنچه را که دوست ندارند در جامعه دینی جمع می کنند و یا جامعه دینی را به صورت مقوله ای (Category) عرضه می کنند که از قبایل وحشی آفریقای مورد مطالعه دورخیم، تا جامعه ای که حکومت اسلامی می خواهد در ایران بسازد شامل می شود! لازم است ابتدا خود را از این اغلال فکری فارغ کنیم و زمام کار را به «عقل» بسپاریم و به هرجا رسید تسلیم باشیم و عصبانی نشویم. اگر کسی حوصله این نوع ریشه یابی را ندارد و یا شأن خود را اجل از این دقتها می داند و یا تحمل شنیدن برخی

حرفها را ندارد، احتمالاً از این نوشته من عصبانی خواهد شد! زیرا من تلاش کرده ام مفهوم جامعه دینی را از ریشه و بنیان بسازم و جوهر منطقی آن را روشن کنم و این امر را بدون هیچ تعهدی به نتیجه انجام می دهم. تعهد به نتیجه ای خاص بزرگترین آفت حق جویی است؛ روزگاری تعصب دینی این بلا را بر سر متفکر می آورد و امروز تعصب «ضددینی» با همان شدت (و بلکه شدیدتر!) حق طلبی و حقیقت جویی را تهدید می کند. در این سیر، ابتدا لازم است فهم خود را از مفهوم «جامعه» اندکی دقیق تر کنیم. جامعه يك تجمع صرف (Aggregate) از انسانها نیست بلکه دو خصوصیت مهم جامعه را همراهی می کند:

اول. جامعه دارای يك ساختار (نظم) اجتماعی است. (Social Order)

دوم. نظم اجتماعی جامعه می تواند منشأ صدور فعل اجتماعی (دسته جمعی) باشد. از این مطلب بلافاصله نتیجه می گیریم که اگر بنا باشد دین و یا مکتب خاصی نوع ویژه ای از جامعه را به وجود آورد باید دو امر مهم را جوابگو باشد: اول اینکه بگوید نظام اجتماعی مبتنی بر آن ایده (دین یا مکتب) چیست؟ و دوم اینکه مبنای عمل دسته جمعی آن نظام چگونه است؟ حال اگر بخواهیم نظام اجتماعی مبتنی بر دین (یا مکتب خاصی) را بررسی کنیم چه باید بکنیم؟ به نظر من دو سؤال ریشه ای دیگر را باید پاسخ دهیم: يك. در آن دین (مکتب) اساس مشروعیت نظام اجتماعی عرضه شده چگونه است؟

دو. مبنای «کارآمدی» آن نظام چیست؟

اما در مورد مبنای عمل دسته جمعی باید بگویم که چون عمل دسته جمعی بر اساس اعمال ارادی افراد ساخته می شوند، لذا در واقع باید ملاحظه کنیم که فرد عامل بر اساس آن ایده چگونه عمل خواهد کرد و از آنجا به «راهنمایی عملی» دین (یا مکتب) مورد بحث برای عمل دسته جمعی پاسخی بیابیم. ملاحظات فوق قدمهای اساسی بحث ما را

روشن می سازند و ما سعی می کنیم در بندهای آتی به تبیین این نکات بپردازیم.

۳. ساختار عمل

داشتن تصویری درست از ماهیت عمل ارادی کلید فهم بسیاری از مسائل مهم فلسفه در حوزه معرفت و سیاست است که آثار آن در منطق، علوم کامپیوتر نظری، جامعه شناسی، روان شناسی، علوم سیاسی و اقتصاد بسیار پر بار و شگرف است. در بحث این مقاله نیز مطلب مذکور دخل و ثیق دارد؛ ما ابتدا ساختار عمل را برای اعمال ارادی فرد توضیح می دهیم لیکن این امر را تا بدانجا می کشانیم که کاملاً روشن می شود به ساختاری «ریشه ای» (Intrinsic) رسیده ایم؛ و براحتی آن ساختار را به عمل دسته جمعی می توانیم نسبت دهیم.

عمل ارادی عنصر اساسی در انتولوژی جامعه شناسی است. یعنی آنچه در عالم اعیان اصالت دارد عمل ارادی فرد است و مابقی باید برای اثبات برخورداری از «وجود»، خود را بنحوی به این ستون محکم عینی وصل کنند. بنابراین مفهوم جامعه کاملاً فرعی است. دقیقاً به خاطر این تعیین است که ماکس وبر علم جامعه شناسی را متکفل فهم اعمال اجتماعی می داند و بس! البته عمل اجتماعی نوع خاصی از عمل ارادی به مفهوم عام می باشد. حال می پرسیم: ساختار عمل چگونه است؟ باید در پاسخ بگویم که در عمل چهار رکن عمده وجود دارد:

الف. وضعیت محیطی (حقیقی) عمل؛ که در واقع عمل در آن وضعیت متولد می شود و همزمان، زمینه را برای رویارویی با وضعیت جدید مهیا می سازد. البته آن وضعیت جدید خود رجمی می شود که از آن عمل جدیدی متولد می گردد. وضعیت محیطی را وضعیت حقیقی هم می نامند، زیرا بخشی از عالم عینی است که در آن عامل با خارج مقابل می گردد. ما

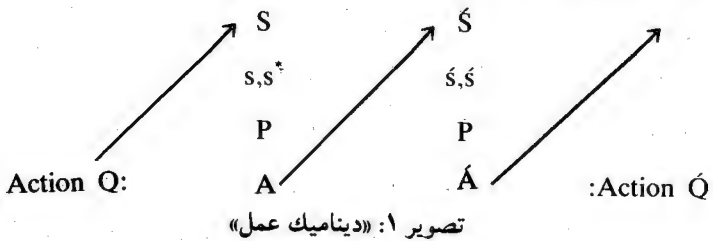
برای سهولت مراجعه به این مفهوم آن را با علامت S (حرف لاتین «اس» بزرگ) مشخص می‌نماییم.

ب. تصویر عامل از وضعیت محیطی (حقیقی) را وضعیت مفهوم (یعنی فهم شده توسط عامل) می‌نامیم و آن را در این رساله با علامت s (حرف لاتین «اس» کوچک) مشخص می‌نماییم. حتماً باید تمایز این وضعیت را با اصل وضعیت حقیقی در نظر داشته باشیم. وضعیت مفهوم (s) تصویری است که عامل در مقطع خاصی از وضعیت حقیقی خود دارد؛ این تصویر می‌تواند از وضعیت حقیقی (S) کاملاً متفاوت و بعید باشد و یا اینکه کاملاً نزدیک به آن! وضعیت مفهوم از یکسو به وضعیت حقیقی ربط معرفتی دارد و از سوی دیگر مبنای تصمیم‌گیری در عمل فرد است.

ج. وضعیت مراد (مطلوب)، که مقصود ما از آن وضعیتی است که مورد اراده قرار گرفته است و نه اینکه صرفاً در نظر عامل خوب محسوب می‌گردد، و آن را با علامت s^* نشان می‌دهیم. البته لازم است اشاره کنم که کلمه «وضعیت» در مورد وضعیت مراد (s^*) و همچنین وضعیت مفهوم (s) با نوعی تسامح به کار می‌رود؛ زیرا وضعیت يك وجود خارجی است در حالی که (s^*) صرفاً يك توصیف از وضعیتی مفروض است نه خود آن وضعیت! ممکن است هیچ وضعیت خارجی معادل برای آن موجود نباشد و ما فقط با يك رشته گزاره که در نظر مدعی آن بیان‌کننده يك وضعیت مطلوب است روبرو باشیم؛ در حالی که در مورد وضعیت حقیقی، نفس وضعیت، مورد اشاره است.

د. پروتکل عمل، که آن را با حرف P نشان می‌دهیم، يك رشته معین از توصیف اقدامات است مانند: $P = \langle p_1, p_2, \dots, p_n \rangle$ که عامل، در عمل واحد، فقط مبادرت به اقدام اول یعنی p_1 می‌نماید. ممکن است با این اقدام «اوضاع» (وضعیت‌ها) کاملاً عوض شود و عامل در يك وضعیت حقیقی جدید قرار گرفته و لذا تصمیمات کاملاً نوینی بگیرد. بنابراین پروتکل‌ها

برنامه‌های نسبتاً جامعی هستند که غالباً يك بند آن فقط اجرا می‌شود! حال با توجه به اجزای اصلی فوق‌الذکر می‌توانیم تصویری از دینامیک عمل فرد (و جمع) ارائه دهیم؛ به تصویر زیر توجه نمایید:



تصویر را این‌چنین بخوانید:

«فرد در وضعیت S قرار می‌گیرد؛ تصویری از این وضعیت پیدا می‌کند (s) سپس تصمیم می‌گیرد برای نیل (تحقق) وضعیت مراد (s^*) مطابق برنامه عمل (پروتکل P) عمل کند و لذا اولین مرحله آن را اقدام می‌کند (A) و بدین ترتیب عمل ارادی (Q) متولد می‌شود. اما به محض اقدام به مرحله اول برنامه یعنی P ، عامل در وضعیت جدید (\hat{S}) قرار می‌گیرد که خود داستان ویژه خود را دارد: وضعیت \hat{S} ، تصویر خاص از خود در ذهن عامل القامی کند (\hat{s}) و در چنان حال و هوایی عامل تصمیم به تحقق (نیل) به وضعیت مراد (\hat{s}^*) می‌کند و برای آن برنامه عملی جدیدی می‌سازد (\hat{P}) و مطابق اولین مرحله اقدام آن (\hat{A}) عمل می‌کند و بدین سان عمل \hat{Q} متولد می‌گردد؛ و این داستان با همین دیالکتیک بین وضعیت حقیقی و عامل تا لحظه دوام عاملیت ادامه خواهد یافت.»

۴. عوامل مؤثر در عمل

از ساختار عمل اختیاری که در بند قبل توضیح دادیم در کاوشهای

مختلف می‌توان استفاده کرد. اما هدف ما این است که بفهمیم که اسلام چگونه می‌تواند مبنای عمل باشد و این ادعا چه معنی دقیقی دارد. لذا ضروری است بررسی کنیم چه گروه‌هایی در ساختار عمل بیش از سایر موارد تأثیرپذیر است.

این مطلب را در ضمن ملاحظات چندی می‌آوریم:

الف. ابتدا باید به وضعیت حقیقی که بستر تولد فعل است توجه کنیم. در وضعیت حقیقی از یکسومیه و نتایج اعمال گذشته ما ظهور دارد و از سوی دیگر عوامل کاملاً خارج از حوزه قدرت ما. با هر عملی که مرتکب می‌شویم گویی بذری را در سرزمین تاریخی عمل رها کرده ایم و این بذری به اندازه شأنی که دارد در وضعیت‌های مناسب ثمر می‌دهد. این اثر وضعی عمل است. از آن فراری نیست. خیلی دانایی می‌خواهد که انسان به این شبکه پیچیده و عظیم «تاریخی» که در آن شاخه‌ها و ریشه‌های مختلف به هم پیوند می‌خورند توجه نموده و از آن سر در بیاورد. انسان غالباً فراموشکار است، و اگر هم یادی از کشته خویش کند بلافاصله و براحتی می‌خواهد خود را از شر اعمال خویش رها سازد؛ درحالی که این امر خود اعمال خاصی را لازم دارد! عرفای یکی از ارکان یقظه را، که اولین قدم در سیر و سلوک است، در بررسی لغزشها (مطالعة الجنایة) می‌دانند و یکی از موارد آن رهایی از آثار لغزشها است. (والتخلص من ربقتها!) البته من وقتی صحبت از شبکه پیچیده تاریخی آثار وضعی می‌کنم فقط اعمال «بد» مدنظرم نیست بلکه هر عملی است. به هر حال رهایی از این شبکه کار آسانی نیست زیرا آثار اعمال براحتی زایل نمی‌شوند. برای اینکه انسان کارنامه خود را پاک کند و بندهای سابق را بگسلد، خودنیاز به اعمال جدید و حساب شده دارد. اکنون با يك سؤال بسیار مهم روبرو می‌شویم: آیا وضعیت حقیقی تماماً توسط اعمال گذشته ما معین می‌شود؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد در

آن صورت می‌توان به اندازه کافی برای یافتن يك تئوری وسیع که بتواند اعمال را دقیقاً معین کند تحریک شد. من به خاطر همین نتیجه - که دقیقاً با تصویر دترمینیستیک از عمل، ماهیت اراده را از بین می‌برد - معتقد هستم این چنین تلاشی نمی‌تواند موفق باشد و لذا فرض اولیه نادرست است! مسلک من در این زمینه، به نحو خلاصه، چنین است: «در روبرو شدن فرد با وضعیت جدید سه عنصر مهم دخیل هستند: سابقه تاریخی (یا میراث تاریخی) عمل فرد، جریان طبیعی و دیگر تقدیر الهی. البته آنان که لیاقت دیدن دست تقدیر الهی را ندارند ممکن است فقط جریان طبیعی محیطی (محیط زیست و یا محیط اجتماعی) را برشمرند.

«جریان طبیعی» (Natural Course) را اصولاً باید قابل محاسبه دانست و آن را پیش‌بینی نمود. اگرچه این کار در عمل می‌تواند بسیار پیچیده باشد. اما عبور از يك وضعیت به وضعیت جدید اسرار پنهان دیگری نیز دارد که به محاسبه نمی‌آید! گویی پروردگار متعال لحظه به لحظه و مورد به مورد در امور عالم دخل دارد! در واقع سیطره قیومی دارد؛ و ما حاصل امر این است که فرد در مقابل وضعیت جدیدی قرار می‌گیرد. البته در این وضعیت جدید، وی مختار است که چه کند و راه خاص خود را برگزیند. حال به فهم دقیق و (شاید) جدیدی از جبر و اختیار می‌رسیم. این طور نیست که انسان در برخی امور مجبور و در برخی مختار باشد؛ بلکه انسان همواره هم مجبور است و هم مختار! انسان سکه‌ای است که يك روی آن جبر و روی دیگر آن اختیار است. وضعیت‌ها را چه کسی در مقابل ما قرار می‌دهد؟ ریشه مجبور بودن انسان در این نقطه است اما در هر وضعیت ما مختارانه عمل می‌کنیم! جبر و اختیار انسان کاملاً به هم بافته و مساوق هم می‌باشند. ملاحظه: جریان طبیعی در وضعیت عینی به طرق مختلف می‌تواند وارد شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: اول، از راه فعل و انفعال با محیط

زیست (محیط طبیعی) عامل و دوم از مسیر برخورد (فعل و انفعال) با محیط اجتماعی که عامل، در پروسه تاریخی، در آن عمل کرده است. بنابراین وقتی ادعا می‌کنیم: «در به وجود آمدن وضعیت جدید، علاوه بر جریان طبیعی، عنصر تقدیر الهی نیز داخل است» مقصود ما زائد بر کنش و واکنش اجتماعی است که عامل، در پروسه حیات خود در یک جامعه و در اثر اعمال مختلف، سبب شده است، همانند تأثیرات متقابلی که طبیعت محیط زیست اعمال می‌نماید. و همچنین آن‌که قائل به انحصار عوامل در جریان طبیعی هستند معتقدند شبکه پیچیده کنش و واکنش کافی است.

ب. حال به رکن دیگری در عمل فرد می‌پردازیم که همان «وضعیت مفهوم» یعنی «فهم شده» از وضعیت حقیقی است. وضعیت مفهوم، تصویری است که عامل از وضعیت حقیقی دارد. دقیقاً از این نقطه است که تمایز «عمل عقلایی» (Rational Act) و «عمل غیر عقلایی» (Irrational Act) آغاز می‌گردد. مفهوم «عقلایی بودن» در بحث ما - و در سرتاسر مباحث سیاسی - یک مفهوم پایه است. منتها مفهوم دومی در کنار عقلانیت وجود دارد که در اندیشه معاصر مغفول افتاده است و آن مسأله «حقانیت» است. در اواخر این مقاله به مفهوم حقانیت خواهیم پرداخت. عقلانیت و حقانیت دو معیار و مکیالی هستند که ما به کمک آنها «مدرن بودن» را محک می‌زنیم و ماهیت آن را روشن می‌نماییم. برخی فکر می‌کنند عقلایی بودن عمل، صرفاً در محاسبه نفع و ضرر نهفته است. البته این حسابگری در ارکان دیگر وارد می‌شود اما پای عقل در عمل ارادی از فهم وضعیت حقیقی آغاز می‌شود، لذا عقلایی بودن فراتر از حسابگری است! چقدر فراتر! در این بحث نشان می‌دهیم. بیش از آنچه انتظار می‌رود!

عقلانیت (= عقلایی بودن) حکم می‌کند که ما باید تصویری هرچه نزدیکتر به واقع از وضعیت حقیقی داشته باشیم. عبارت دیگر عامل عاقل

باید همواره دغدغه فهم درست از وضعیت خود داشته باشد. چه بسا انسان درحالی که امکانات بسیار دارد فکر می کند در فقیرترین وضعیت است و یا اینکه در يك قدمی مخاطرات عظیم، احساس امنیت می کند. البته هنگامی که عامل يك واحد دسته جمعی می شود (مانند حکومت)، نقش و اهمیت داشتن تصویر درست از وضعیت حقیقی و پیچیدگی آن روشن تر است. مثلاً حکومت برای اینکه همواره بر واقعیات عمل کند لازم است کارشناسان و سیستم کارشناسی دقیقی داشته باشد که به کمک آنان بتواند با روش کاملاً قابل ارزیابی و مستدل، مرتباً تصویر وضعیت حقیقی را ترسیم نمایند. سیاستمدار - یا نظام - عاقل آن است که تصمیمات خود را بر تصویر درست از واقع بنا می کند.

حال به عمق این فهم - فهم از وضعیت حقیقی - توجه نماییم: در مرحله اول پدیدارشناسی مطرح است اما آیا نهایت کار در همین سطح است؟ فرض کنید فردی که زندگی راحتی داشته در برهه ای دچار مصائب فراوان می شود، در تجارت ورشکست می گردد، زنش او را رها می کند، بدنش مریض می شود و... حال چنین فردی می خواهد وضعیت حقیقی خود را بفهمد. پدیدارشناسی وضعیت، تمام مصائب و امکانات وی را روی صفحه می آورد. اما اگر فرد مزبور انسان را يك نمونه دیگر از جانوران، با تولید انبوه بداند و برای هستی معنای خاصی قائل نباشد، در آن صورت ممکن است عقلانیت وی حسابگری کند و به او بگوید شانس توفیق و نجات او بسیار کم است، و واقعاً در بن بست است. لذا می تواند برای رهایی از سختی ها خودکشی کند! درحالی که فرد دیگری که همواره خود را بر سر سفره گسترده الهی نشسته می بیند و معتقد است در هر لحظه خدایش او را حافظ است و همواره دعایش این است که: «إِلَهِی لَا تَكِلْنِی إِلَى نَفْسِ طَرْفَةٍ عَینِ أَبَدًا»؛ دقیقاً در وضعیتی با خصوصیات پدیداری مشابه می تواند احساس کند که خدایش از سر آزمایش او را در چنان وضعیت دشواری

نهاده است و لذا به جای بن بست، دنیایی را در مقابل خود تماشا کند! ملاحظه می‌کنید که تفاوت بسیاری در این دو «فهم» از وضعیت حقیقی وجود دارد و البته هر دو در زمره فهم‌های معقول باید به حساب بیایند. لیکن مسأله در «عمق» این فهم عقلایی است؛ مسلم فهم واقعی اقتضا دارد که این فهم از سطح پدیدارشناسی عبور کرده به جایگاه واقعه در کل جهان ربط پیدا کند. یعنی در مرحله و رای پدیدارشناسی (Meta - Phenomenologic) فهم ما از انسان و جهان و جایگاه آن دو در کل عالم وجود، نقش مهم پیدا می‌کند. نکته مهم این است که ما نباید عبور از سطح پدیدارشناسی وضعیت حقیقی را رفتن به و رای عقلانیت حساب کنیم و آن را غرق شدن در مسائل «متافیزیک» و غیر علمی و لذا غیر عقلایی بدانیم! این يك تابوی فکری است که عصر جدید بدان گرفتار است؛ عقلانیت را با علمیت مخلوط می‌کند؛ عمق را با پدیدارشناسی! از متافیزیک چهره وحشتناکی ساخته شده است که هر که در هر امری انغلاق و یا خرافه و امثال اینها احساس کند آنرا به متافیزیک نسبت می‌دهد! درحالی که عقلانیت به ما حکم می‌کند بدون تعهد به هیچ «نوع خاص» از تفکر برای رسیدن به بهترین تصویر از وضعیت حقیقی از همه امکانات استفاده کنیم و مسلم سطحی نباشیم. اهمیت مسأله هنگامی واضح می‌شود که ما مفهوم «مدرن بودن» را براساس معقولیت بنا کنیم. یعنی بجای اینکه صرفاً تأخر کروئولوژیک و یا - همان طور که در ابتدای رساله اشاره شد - عين يك جامعه دیگر بودن! را ملاک مدرنیته بدانیم، بیاییم و با معیار «عقلایی بودن» مسأله را بسنجیم: هر انسانی که اعمالش عقلایی تر باشد مدرنتر است! هر جامعه (تجمع و یا گروه اجتماعی عامل) که مصدر افعال دسته جمعی عقلایی تری باشد مدرنتر است! اگر این مبنای محکم پایه فهم ما از مدرنیسم (فرد و یا جامعه) باشد در آن صورت باید بگوییم: انسان مدرن امروز حتماً در فهم

وضعیت حقیقی، متافیزیکی فکر خواهد کرد! زیرا پیشرفت در عقلانیت عبور از پوستهٔ پدیدارشناسی واقعه را ایجاب می‌نماید.

ج. حال باید پیرسیم رکن دیگر عمل ارادی، یعنی وضعیت مراد (که آن را با علامت (s^*) نشان داده ایم) چگونه حاصل می‌شود؟ برای سهولت بحث می‌توانیم وضعیت مراد (مراد = مورد اراده واقع شده) را به دو دسته تقسیم کنیم: دستهٔ اول وضعیت‌هایی هستند که فی نفسه مقصود نیستند، بلکه برای تمهید وضعیت دیگری متعلق اراده شده‌اند و دستهٔ دوم وضعیت‌هایی که خود مستقلاً مورد اراده‌اند. در مورد دستهٔ اول، مسألهٔ ربط وضعیت نهایی به وضعیت مراد می‌تواند مورد تردید «کارشناسی» قرار گیرد و الا در مورد نفس وضعیت مراد از آنجا که اصالتی ندارد حرف مهمی نداریم. اما در مورد دستهٔ دوم هزار مسأله گفتمنی وجود دارد! بهترین کار آن است که از «عقلانیت» - مکیال اساسی کارها - آغاز کنیم. انسان عاقل همواره دغدغهٔ «درست بودن» دارد؛ او باید از خود بپرسد که چرا هدف خاصی را خواسته است؟ در اینجا ما با اغوای بزرگ عصر حاضر روبرو هستیم؛ و درواقع با بزرگترین فریب دموکراسی لیبرال. دموکراسی لیبرال به انسانها می‌آموزد که دغدغهٔ «درست بودن» را فقط تا حد معینی باید پیش برد و در نقطه‌ای باید کاملاً آن را رها کرد! لیبرالیسم می‌گوید این مهم‌ترین دستاورد، کثرتگرایی است؛ زیرا کثرتگرایی فقط در تسامح اجتماعی نیست بلکه ریشه در نفس انسانی دارد. مطابق این اندیشه، فضای عملی چنین تقسیم شده است: هر فرد در حبابی که فضای ویژه وی است قرار دارد؛ در این محفظه وی آزاد است هرچه می‌خواهد بکند! می‌گوید: «بگذار انسانها از میان امکانات مختلف، انتخابهای خاص خود را داشته باشند تا از میان این انتخابها، «نابها» نیز ظاهر شوند. محدود کردن انتخابها همواره بهای سنگینی دارد و آن از میان بردن «نابها» است. هرچه محدودتر این بها سنگین تر است.»

می‌توانم با اطمینان بگویم که سرچشمه کثرتگرایی که در قالب تسامح اجتماعی (Social Tolerance) ظاهر می‌شود همین امکان حرکت آزاد در فضای عملی فردی است.

آیا این امکان عمل در فضای عمل فردی صرفاً آزادی قانونی است؟ مسلم نه! نباید این اشتباه بزرگ را مرتکب شویم؛ این آزادی ریشه دقیق فلسفی دارد و «قانون» صرفاً آن را ضمانت و پاسداری می‌کند. ریشه فلسفی یعنی چه؟ یعنی انتخاب اصیل (Authentic) وجود ندارد؛ برتری ذاتی بین انتخابها وجود ندارد؛ «درستی» مطلق (مقصودم قاطع) حتی در سطح نظری وجود ندارد. اگر زیربنای فلسفی فوق وجود نداشت حقوق ادعایی هیچ توجیه عقلی نمی‌توانست داشته باشد؛ زیرا عقل همواره تسلیم «درستی» است؛ و اگر جایی «درستی» بود، بدون شك ترجیح با آن خواهد بود. مگر اینکه منکر درستی بشویم؛ یعنی دقیقاً همان کاری که دموکراسی لیبرال می‌کند. درواقع اندیشه لیبرال تحت عناوین مختلف مانند ساینیتیسم (Scientism) که مقصودشان انحصار روش یافتن «درستها» - در قضایا فقط - در روش علوم تجربی است و ورای آن بی‌معنایی است؛ و یا نسبیت (Relativism) که مقصودشان بی‌ریشه بودن مفهوم درستی «در عمل» است (و نه وجود درك نسبی از درستی در موارد مختلف برای فرد) و امثال اینها، می‌گوید: «راه درست، صراط مستقیم، سعادت حقیقی و امثال اینها پایه‌ای ندارد؛ تو، بشر، در فضای عمل شخصی می‌توانی انتخاب خود را داشته باشی». البته این فضای عمل هم از آسمان نیامده، بلکه سیر تکاملی خود را پیموده و دريك مسابقه برای بقا، طی قراردادی اجتماعی، شکل گرفته است. مطابق این دیدگاه، بشر گرفتاری و دربدری و دغدغه ریشه ندارد؛ بلکه همواره باید دنبال حل مسائل «فنی» حیات باشد. زندگی یعنی حل مسائل فنی حیات! لذا عجیب نیست اگر مدعی پرویی بگوید: جامعه دینی

اگر به دین خود پایبند باشد الزاماً از حل مسائل مهم امروز حیات یعنی مسائل اقتصادی، محیط زیست، انرژی و امثال آن باز می ماند! البته من نمی گویم اینها مسائل مهمی نیستند بلکه حرف من این است که اینها همه مسائل فنی حیات هستند. به نظر این مدعی که نشخوار هزار بار جویده سه قرن لیبرالیسم را با این همه غرور و تکبر بیان می کند، بشر مسأله مهم و غیر تکنیکی ندارد! آری، اگر مبنا چنین اندیشه ای باشد، محصول نیز بهتر از آن نخواهد بود که: «جامعه دینی با مدرنیسم تعارض ذاتی دارد! آخر چگونه می توان با دو چرخه به کره ماه سفر کرد!». البته لیبرالیسم محتاط تر از آن است که با اندیشه اصیل الهی (دین) مقابله رود و رو کند؛ لذا مدعی ما هم از این تجربه بی بهره نیست؛ و بجای دین راهنمای عمل و جامعه ساز، دنبال «عشق الهی» می گردد و معتقد است مدرنیسم با این احساس لطیف عاشقانه که خیلی «مکش مرگِ ما» هم هست مشکلی ندارد. فراموش نکنیم که تمام بحثهای ما حول مبنای معقول برای عمل دور می زند و الا از منظر پدیدار شناسانه، انسان در انتخاب اغراض و اهداف خود تحت تأثیر عوامل بسیاری است مانند «رواج» (= مُد شدن) يك نظر و انتخاب، زود نتیجه دادن و ارضای خواسته طبیعی (Natural Instinct) و امثال اینها. این توجه می تواند برای جامعه شناس، روان شناس اجتماعی، عالم سیاست و امثال آن مهم باشد زیرا آنان به پروسه واقعی تصمیم گیری در اعمال افراد (و دسته جمعی) توجه خاص دارند. لیکن برای ما که در موضع خاصی نشسته ایم و سؤالات ما بدور از این توجهات، حول ربط منطقی و فلسفی به «عملِ معقول» است، موضوع کاوش چیز دیگری است.*

* در واقع در اینجا تفاوت بین صورت پدیداری (فنومنال) يك واقعه و تیپ ایده آل مطرح است.

د. آخرین رکن مهم در ساختار عمل، مطابق تئوری ما، «پروتکل» اقدام است. پروتکل اقدام در نظر عامل، هادی به وضعیت مراد می‌باشد؛ دیدگاه رایج این است که در مورد پروتکل، عمدتاً ما با يك مسأله فنی روبرو هستیم؛ یعنی اینکه آیا رشته اقدامات $P_2, P_1 \dots$ الی P_n ما را به وضعیت مراد می‌رساند یا خیر؟ اگر پروتکل را با علامت $P = \langle P_1, \dots, P_n \rangle$ نشان دهیم؛ سؤال در مورد صحت یا سقم ادعای ذیل است:

$$P = > s^*$$

بعبارت دقیق‌تر این اعتقاد که رشته فوق ما را به وضعیت مراد می‌رساند چه توجیه عقلی دارد؟ البته سؤال در دو سطح قابل طرح است؛ اول در سطح عامل که در آن صورت مقصود «توجیه» موجود در ذهن عامل است و تشریح جایگاه آن اعتقاد در شبکه تاریخی - فکری اعتقادات عامل؛ دوم، در سطح «فراعامل» (Meta Actor) که توجیه عقلایی آن اعتقاد را باید ارزیابی کرد. از دیدگاه جامعه‌شناسی، حکم $P = > s^*$ باید در فضای اندیشه عامل توجیه معقول داشته باشد تا عمل وی عقلایی به حساب بیاید. اگرچه از دیدگاه بیرونی کاملاً نامعقول باشد. اما، ما برای ارزیابی بیرونی عمل، که در نقد فلسفی مدرنیسم مؤثر است و نه جامعه‌شناسی مدرنیسم، نیاز داریم که همه ارکان عمل را با ملاک بیرونی (که ملاک خودمان - بحث‌کنندگان - در موضع ناظر است) ارزیابی نماییم. حال که مفهوم هدایت به مقصود را دانستیم اشاره می‌کنیم که این مسأله صرفاً «فنی» (تکنیکی در اصطلاح هایدگر) نیست؛ زیرا؛ اولاً؛ مسأله «عقلانیت» همواره دغدغه «درست بودن» دارد و این دغدغه دقیقاً به اجزای پروتکل نیز سرایت می‌کند. یعنی وقتی می‌گوییم پروتکل P به وضعیت مراد (s^*) هادی است $P = > s^*$ مقصودمان این است که این پروتکل با حفظ حریم «درست بودن» این کار را می‌کند. البته لیبرالیسم بجای درست بودن، مسأله

«قانونیت» اقدامات را مطرح می کند که در آن صورت بازهم يك مسأله فنی است. لیکن ما می دانیم که دغدغه «درست بودن» بسیار فراتر از مسأله قانونیت است. ثانیاً؛ ما گاهی با مسأله «عمل به وظیفه» روبرو هستیم! یعنی فرد مبتنی بر مبانی اعتقادی خاصی معتقد است که در وضعیت موجود وی موظف است به عمل (یا مطابق پروتکل) اقدام نماید. ماکس وبر بدون دقت این گونه اعمال را غیر عقلایی می نامد در حالی که ارزیابی عقلایی کار به مبانی اعتقادی بسته است: اگر آن مبناي فکری، خود عقلایی باشد در آن صورت نتیجه آن، که لزوم اقدام مطابق P است نیز عقلایی می شود. مگر اینکه معتقد باشیم برای عمل فرد هیچ مبناي عقلایی (جز در حد محدود بودن به فضای آزاد عمل فرد) نداریم، در آن صورت حرف ماکس وبر درست خواهد بود. ملاحظه می نمایید که این حرف لب فلسفه لیبرال است! بنابراین، قضیه $P \Rightarrow S^*$ می تواند ماهیت «وظیفه ای» نیز داشته باشد که در آن صورت ابعادی فراتر از «تکنیک» خواهد داشت.

ذیل: تاکنون، بویژه در بندهای سه و چهار، ضمن ارائه ساختاری برای عمل، سعی کرده ام نشان دهم که عمل فرد در چه نقاطی می تواند تأثیر بپذیرد. حال اگر این تأثیر در حد خاصی بود می توان گفت که آن فکر مؤثر نقش مبنا برای عمل را بازی می کند. همان طور که در ابتدای بحث آمده است، ما ابتدا در صدد فهم این مطلب هستیم که آیا اسلام جامعه خاص خود را دیکته می کند؟ البته قبلاً اشاره کرده ایم، برای اینکه مکتبی جامعه خاص خود را دیکته کند باید اولاً آن مکتب نظم اجتماعی خاص خود را داشته باشد؛ ثانیاً برای عمل فرد (نظام و جامعه) مبنا ارائه دهد. باید توجه نمایید که صرف تعیین عمل فرد در وضعیت های مختلف اهمیت ندارد، مهم این است که در ساختار عمل معقول، آن مبنا وارد شود. آنچه خواسته ام نشان دهم، متدلوژی اثبات مبنا بودن اسلام برای عمل است یعنی اینکه اسلام در

ساختار معقول می تواند به عنوان مبنا وارد شود.

با توجه به تبیین نقاط اصلی تأثیرپذیری، بررسی احکام اسلام (در ابعاد مختلف) و اخلاق اسلامی و مبنای توحید و رسالت و معاد، برهان اینکه «اسلام برای عمل يك مناسب است» کامل می شود. بدیهی است این بخش از بحث در این مقاله جای مناسب ندارد.

در مورد خصوصیت مهم دیگر یعنی داشتن «يك نظم خاص اجتماعی» بازهم مسأله مشابه وضعیت فوق الذکر است. یعنی ابتدا باید توجه کنیم به اینکه نظم خاص اجتماعی دارد یا نه؟ سپس تلاش کنیم تا بفهمیم آیا برای نظم توجیه معقولی می تواند ارائه دهد یا نه؟ اینکه اسلام نظم خاص اجتماعی دارد با ملاحظه ساختار روابطی که توصیه می کند اثبات می شود و جای آن مجدداً در این مقاله نیست اما اینکه اسلام برای نظم اجتماعی خود توجیه معقول دارد یا نه باید در طی پاسخ به دو سؤال مهم مبنای مشروعیت و کارآمدی حکومت در دیدگاه اسلام یافت بشود. تفصیل این مطلب را در رساله حکومت و مرز مشروعیت ملاحظه نمایید.*

۵. مدرنیسم

تا اینجا سعی کرده ام نشان دهم اسلام جامعه خاص خود را دارد. البته باید به يك مشکل در جامعه شناسی دینی و خلط آن با مباحث اساسی جامعه دینی اشاره کنم. ماکس وبر و امیل دورخیم مباحث بسیار جالبی

* لاریجانی، محمدجواد. حکومت و مرز مشروعیت مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم، به اهتمام سیدعلی قادری؛ (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰)، صفحات ۳۴۲ - ۳۱۳. این رساله با تغییراتی در فصل چهارم همین اثر آمده است.

تحت عنوان «جامعه‌شناسی دینی» مطرح کرده‌اند که از دقت عمل قابل تحسینی برخوردار است لیکن استفاده بی‌دقت و بی‌توجه به مبانی، از این مباحث سبب گم شدن صورت مسأله می‌شود! در آثار این دانشمندان - و به تبع در رشته جامعه‌شناسی دینی - بحث دین کاملاً جدا از حقانیت مطرح است. جامعه‌شناس از يك جامعه خاص شروع می‌کند و با ملاحظه رفتاری مردم آن جامعه که معروف به داشتن دین معینی هستند، سعی می‌کند توصیفی رفتاری ارائه دهد و برای فهم پدیده‌های اجتماعی مربوطه «علل» اجتماعی بیابد. پس در نظر جامعه‌شناس، دین یعنی گرایشهای عمومی و مشترک که در رفتار منتسبین به آن دین در يك مختصات خاص دیده می‌شود. اما در بحث فلسفی از جامعه دینی، نقطه آغاز ما «جامعه‌ای دینی» نیست؛ اصلاً اگر چنین جامعه‌ای تا بحال به وجود نیامده باشد باز هم بحث ما مطرح است! نقطه آغاز ما از يك «ایده» است، از يك «مبنای فکری» است. بنابراین «جامعه اسلامی» يك مفهوم مستقل است که باید توسط ارکان منطقی آن فهمیده شود. اما اگر کسی بخواهد مبتنی بر اصطلاح جامعه‌شناسان، جامعه دینی (اسلامی) را مطرح کند اولاً، از بحث اساسی درباره جامعه اسلامی - قطع نظر از مختصات ویژه اجتماعی مثلاً جامعه اسلامی هندوستان در قرن نوزدهم یا جامعه اسلامی چینیان در قرن پانزدهم - کاملاً پرت شده است. ثانیاً، دیگر حق ندارد برای عمل (و بخصوص حکومت) نسخه نویسی کند! بازی بسیار غیرمنصفانه‌ای خواهد بود اگر در نقد فلسفی، مدعی به بهانه ماهیت جامعه‌شناسانه بحث «جاخالی» بدهد ولی در هنگام نسخه نویسی برای عمل با يك مَن و نیم! غرور عالمانه قلم‌فرسایی نماید!

اکنون می‌پردازیم به موضوع اصلی بحث در این بخش، یعنی مفهوم

مدرنیسم و اینکه آیا جامعه اسلامی می‌تواند مدرن باشد یا نه؟

الف. در مورد مفهوم «مدرنیسم» و «مدرن بودن» اگر دقت کافی

نداشته باشیم براحتی می‌توانیم دچار لغزش شویم. زیرا ظاهر پدیده مدرنیسم اغواگر است و ما را فریب می‌دهد. بسیاری از مردم وقتی اسم «مدرن» یا «مدرنیسم» برده می‌شود بلافاصله ذهنشان متوجه وسایل مدرن زندگی، ماشینهای آخرین سیستم، خصوصیات زندگی در شهرهای معروف فرنگی مانند رقص خانه‌ها، دیسکوها، نایت کلابها، امثال اینها می‌شود. آیا این توجه درستی است؟ آیا این امور در مفهوم مدرنیسم نقش اساسی دارند؟ فرض کنید فردی مدرنترین تلفن‌های سولار را در اختیار دارد؛ آیا قطع نظر از صحبت‌هایی که این فرد می‌تواند و عقلش می‌رسد در این تلفن بکند می‌توان گفت که وی «انسان مدرن» است؟ مسلم نه! به همین دلیل، مدرنیسم يك تقدم و تأخر صرفاً گرونیولوژیک را نمی‌رساند. پس ما باید دنبال ریشه‌های درست مفهوم مدرنیسم باشیم. من این جستجو را از مفهوم «انسان مدرن» (Modern Man) آغاز می‌کنم؛ انسان مدرن کیست؟ مدرن بودن فرد را در کجا باید جستجو کنیم؟ در کدام شأن انسان؟ همان‌طور که اشاره شد صرف مدرن بودن امکانات نمی‌تواند مدرنیته را برساند؛ بلکه «مدرن بودن» ویژگی رفتاری انسان است؛ صفت اعمال انسان است؛ در شأن انسان به عنوان «عامل» باید نگاه کنیم و در آنجا ریشه‌های مدرن بودن وی را جستجو نماییم و به نظر من این ریشه‌یابی ما را به سرچشمه اصلی و به معیار اساسی در اعمال ارادی که همان «معقولیت» است می‌رساند. تزی که ما در این رساله ارائه می‌دهیم این است که:

هرچه معقولتر، مدرنتر! [تز معقولیت]

یعنی انسان مدرن سعی دارد معقولتر باشد؛ انسان مدرن از خرافه می‌گریزد، از تابو می‌گریزد و سعی دارد همه اعتقاداتش و اعمالش را بر مبنای «معقولتری» استوار کند. دقیقاً به این خاطر است که انسان مدرن به علم اهمیت فراوان می‌دهد. بنابراین باید حساب کسانی که فقط «ژست مدرن

بودن» را دارند و از خرافه ای به خرافه دیگر - و بلکه از حقایق به خرافه! پناه می آورند با «انسان مدرن» کاملاً جدا کرد! ما از تز معقولیت آغاز می کنیم و ویژگی های مهم مدرنیسم را در عصر حاضر بدست می آوریم. ان شاء الله. **ملاحظه:** تز معقولیت چرا قابل دفاع است؟ باید در پاسخ بگویم که

این مبنا از تحلیل دقیق مظاهر مدرنیسم و بویژه تلقی عمومی و رایج از این مظاهر بدست آمده است. مثلاً مردم غالباً بر این عقیده اند که انسان مدرن در عمل تقیدات کمتری به آداب و رسوم و ادیان دارد و آزادانه تر رفتار می کند. این رفتار در صحبت، لباس پوشیدن، روابط جنسی، اخلاق و غیره می تواند خودنمایی کند. اما ریشه این گرایش در این نبوده که تقید کمتر فی نفسه مدرن است بلکه اعتقادات مختلف که مبنای این تقیدات هستند در نظر انسان مدرن از لحاظ معقولیت مورد تردید قرار گرفته است. لذا انسان مدرن سعی دارد اعمال خود را بر مبنای معقولتری توجیه کند تا صرف اعتقادات دینی و آداب و رسوم. انسان مدرن دین را خرافه می داند، اخلاق را بی مبنا و لذا تقید بدانها را غیر عقلایی! اینکه بشر امروز در جستجوی عقلایی بودن به این مواضع مضحك رسیده است موضوعی تاریخی است، بدبختی مدرنیته امروزی است.

عوامل فکری و اجتماعی آن را می توان ردیابی کرد اما درعین غلط بودن برخی از این اعتقادات، اصل گرایش به معقولیت را می توان آشکارا لمس کرد.

به همین ترتیب، توجه شدید انسان مدرن به علوم و تکنولوژی مدرن؛ اگرچه آنان که فقط شكلك مدرنیسم را درمی آورند، صرفاً سوار ماشین تندرو شدن برایشان مهم باشد و نه اینکه با این سرعت به کجا می روند و برای چه؟ و یا استفاده از شبکه های ارتباطی جدید جاذب باشد نه اینکه در این شبکه چه نوع اطلاعی رد و بدل می کنند و قس علی هذا، از علم زدگی که

بگذریم، «علم‌باوری» مدرنیسم ظاهر می‌شود که آن خود ریشه در تلاش برای معقولیت بیشتر انسان مدرن دارد.

از لحاظ روش کار، دو صنعت را در این کاوش اساسی (Fundamental Inquiry) به کار گرفته‌ایم که برای دانش‌پژوهان می‌تواند جالب باشد: صنعت اول، استفاده از «تیپ ایده‌آل» در اصطلاح ماکس وبر است بجای توصیف پدیداری (Phenomenal). همان‌طور که ماکس وبر بیان کرده است، تیپ ایده‌آل ساختاری منطقی دارد و تطوّر آن کاملاً در حوزه «ایده» مطابق سیر عقلایی است. از سوی دیگر، فاصله تیپ ایده‌آل با صورت پدیداری خود معیار و وسیله‌ای است که ما دخالت عناصر و عوامل غیرعقلایی (Irrational) را کشف و اندازه‌گیری کنیم. به عنوان مثال در بحث فوق‌الذکر، تیپ ایده‌آل سیطره معقولیت بر اندیشه و عمل فرد مدرن است حال اگر بی‌بندوباری در صورت پدیداری ظاهر شده باید کاوش جامعه‌شناسی معین کند که چه عناصر غیرعقلایی این فاصله را بین تیپ ایده‌آل و صورت پدیداری ایجاد کرده است. مسلم است که این امر پس از اثبات غیرعقلایی بودن صورت پدیداری ممکن است. صنعت دوم، به کارگیری روش سقراط (دیاالکتیک سقراط) است در کشف تیپ ایده‌آل از صورت پدیداری! یعنی آنچه عینی است صورت پدیداری است و این نقطه شروع کاوشگر است. اما باید این صورت در پروسه «رفض» سقراطی پوسته بیندازد و در مرحله‌ای صورت ایده‌آل خود را به معرض بگذارد. به عنوان مثال، ما باید از صورت پدیداری مدرنیسم، که بی‌بندوباری را دارد شروع کنیم. اما پس از مراحل اولیه «رفض» ما به تیپ ایده‌آل نظیر، که همان «معقولیت بیشتر» است می‌رسیم. ما این دو صنعت را در بحثهای خود به کرات به کار می‌گیریم.

ب. آثار «عقل» در عمل کجا ظاهر می‌شود؟ خوشبختانه ما تصویری

روشن از ساختار عمل در اختیار داریم و تا حدی که آثار معقولیت را در عمل فرد بحث کرده ایم. اولین نتایج معقولیت را می توان در «واقعگرایی» و «حسابگری» فرد دانست. یعنی «انسان مدرن» که خود را به معقولیت متعهدتر می داند سعی دارد در هر اقدامی، ابتدا تصویری هرچه روشن تر و نزدیکتر به واقع از وضعیت حقیقی خود پیدا کند. این تصویر «واقعگرا»، وضعیت را به تمام جهات شامل است: تصویری درست از مشکلات، از امکانات و امثال اینها. از سوی دیگر در انتخاب پرتکل عمل، انسان مدرن، از «مدرنترین» تکنیکها و وسایل برای نیل به اهداف و اغراض خود استفاده می کند. و البته این استفاده و اتکا به علم در فهم وی از وضعیت حقیقی نیز وارد می شود. بنابراین انسان مدرن هم حسابگر است و هم «علم باور»! علم باوری غیر از «علم زدگی» است؛ فرد «علم زده» می تواند از علم کاملاً بی بهره باشد و یا اگر بهره ای هم برده است در به کار گرفتن آن در اعمال خود غافل است؛ «علم زده» درد معقول بودن را فراموش کرده است و مانند کسی که مثلاً کبوتر باز یا سگ باز است، وی هم «علم باز» شده است. در حالی که «علم باوری» یعنی تلاش برای معقول بودن و در این سیر به علم، در هر کجا که می شود و بهر اندازه که بتوان، اتکا کردن. علم باور درد معقول بودن را همواره دارد و به علم هم دقیقاً به این جهت اتکا می کند.

خصوصیات دیگری که به «علم باوری» بسیار نزدیک است مسأله «نوآوری» انسان مدرن است. مدرنیسم همواره با نوآوری قرین است؛ انسان مدرن همواره سعی دارد امکانات جدیدتر خود را در جهان کشف کند (دنبال واقعگرایی) و سپس از امکانات خود به بهترین نحو استفاده کند و اکتفا به نهج مألوف نمی کند، متهور است و تجربه های جدید را برمی گزیند. این روحیه نوآوری می تواند تمام فعالیت های بشر را پیوشاند و سبب شود وی در نحوه لباس پوشیدن، التذاذ جنسی، کتاب خواندن، روابط اجتماعی،

محیط کار و... کارهای «نوظهوری» بکند. مسلم «نو» خودبخود توجیه پذیر نیست؛ صرفاً يك تحريك مقطعی است؛ اما «نوآوری» و دنبال کشف حقایق جدید و راه کارهای جدید بودن روحیه ای است که از معقولیت و عقلگرایی نشأت گرفته و با تهور و شجاعت عجین شده است.

ج. «عقلگرایی» را در مدرنیسم پایه قرار دادیم و از آن واقعگرایی، حسابگری، علم باوری و نوآوری انسان مدرن را نتیجه گرفتیم. آیا این تمام کار است؟ آیا واقعگرایی و حسابگری تمام معقولیت را می پوشاند؟ چرا ما این سؤال را مطرح می کنیم؟ چرا در این مورد حساسیت داریم؟ دلیل آن موضوع تفکر لیبرال است که بیش از سه قرن دنیای غرب را فرا گرفته است و با قدرت هرچه تمامتر به عنوان اندیشه ای جهانی تبلیغ می شود؛ لیبرالیسم معتقد است عقلانیت فرد در واقعگرایی و حسابگری وی خلاصه می شود. البته با مفهومی که از «واقعگرایی» دارد و آن محدود به ارزیابی درست از «محیط عمل» است. مطابق این نظر، واقعگرایی بخشی از حسابگری عامل می شود. لذا لیبرالیسم می گوید: معقول بودن رفتار عامل، معادل حسابگری وی است؛ این يك تر بسیار معروف و مشهور است. سؤال ما در درستی این مبناست. مسلم این امر آثار و نتایج بسیاری را به دنبال خود دارد.

از آنجا که ما يك تئوری عمومی برای ساختار عمل و دینامیک آن ارائه داده ایم، می توانیم بر آن مبنای روشن، به بررسی سؤال مطرح شده بپردازیم؛ باید دقیقاً روشن کنیم «عقلانیت» [عقلگرایی] در هر يك از ارکان اصلی عمل چه تأثیری دارد؟ از وضعیت مفهوم (s) یعنی تصویری که عامل از وضعیت حقیقی دارد، شروع می کنیم؛ قبلاً اشاره کردیم که عقلگرایی ایجاب می کند، عامل به صرف «پدیدارشناسی» وضعیت حقیقی اکتفا نکند، بلکه به سوی عمق و ریشه حرکت کند و در این سیر از برجسب متافیزیکی

فکر کردن نهراسد. نکته جالب این است که این درد ریشه داشتن در رکن دیگر عمل، یعنی وضعیت مراد (s^*) نیز با قوت و شدت هرچه تمامتر ظاهر می‌گردد. آری، اگر قائل به ریشه برای انسان (و جهان) نباشیم، اگر برای انسان رسالتی حقیقی قائل نباشیم، اگر برای انسان مسئولیت واقعی قائل نباشیم، در آن صورت حسابدگری کافی خواهد بود تا عامل بتواند به وضعیت مراد (s^*) برسد. از این نکته کاملاً روشن است که چرا اندیشه لیبرال از یکسو معقولیت را در حسابدگری خلاصه می‌کند و از سوی دیگر برای انسان، ریشه، کمال ذاتی، وظیفه و مسئولیت حقیقی که مبنای درست و نادرست بودن اعمال است، قائل نیست. زیرا این دو امر «مساوق» هم هستند. و باید اعتراف کرد که در این موضع یکی از فریب‌های بزرگ تاریخ اندیشه اتفاق افتاده است: اگر انسان را بی‌ریشه و بدون وظیفه حقیقی بدانیم، این امر معادل انکار ریشه برای کل عالم (و وجود) است و از این امر نتیجه می‌شود که انسان تولید انبوه و اتفاقی یک جانور دیگر در کنار صدها جانور می‌باشد. حال چگونه و براساس چه مبنایی و با چه رویی لیبرالیسم و طرفداران آن صحبت از رسالتهای انسانی برای بشر معاصر می‌کنند؟ کدام رسالت؟ کدام وظیفه؟ کدام ارزش جهانی؟ به نظر من این بزرگترین عمیق‌ترین و فراگیرترین اشتباه در تاریخ فلسفه است! انسان عاقل درد ریشه دارد و نمی‌تواند از این دغدغه با تسامح و «خود مشغول سازی» فرار کند؛ درد ریشه داشتن سرآغاز «بصیرت» در معنای حقیقی آن است و لذا فردی که دچار این دردسر! شده است باید برآستی به «بیدار» تشبیه شود؛ این همان نقطه است که کلید همه توفیقات است. لذا «معقولیت» حتماً بیداری می‌خواهد. بیداری که منجر به بصیرت می‌تواند بشود. و در واقع اصل «معقولیت» در این بصیرت است. حال باید گفت چه خبط عظیمی صورت گرفته که انسان با غفلت از «ریشه» خود، به نوعی کارآمدی فنی

بسندۀ می‌کند و آن را در قالب حسابدگری، نهایت عقلانیت می‌داند. البته در این رساله، گرایش به ریشه و توجه به مبنا و اصل وجود و سپس مسئولیت حقیقی انسان را «حقانیت» نامیده‌ام که ذکر آن خواهد آمد.

اکنون ملاحظه کنید که به چه نتیجه مهمی رسیده‌ایم. انسان مدرن «عقل‌تر» باید باشد، و عاقل‌تر بودن، بصیرتر بودن را به دنبال دارد؛ انسان مدرن باید بصیرتر باشد، در فهم ریشه خود (وهستی عالم) دقیق‌تر است، حساس‌تر است و مسلم غافل‌تر نمی‌تواند باشد. این نتیجه درست خلاف تلقی رایج از مفهوم مدرنیسم است؛ در تلقی رایج مدرن بودن، به این خواهد بود که فرد سوار چه نوع هواپیمایی می‌شود؟ چه ماشینی؟ در دفتر کار خود از چه ابزاری استفاده می‌کند؟ در منزل چه لوازمی دارد؟ و قس علی‌هذا. درحالی که ریشه مدرنیسم در جای دیگر است. فرض کنید فردی در تمام جهات فوق‌الذکر نمرهٔ بالا بیاورد اما غافل از دغدغه و درد ریشه باشد، در فهم وقایع و وضعیت حقیقی به پدیدارشناسی آن اکتفا کند؛ در انتخاب پروتکل عمل قائل به انجام وظیفهٔ حقیقی و اصیل انسانی نباشد؛ چنین فردی، اگرچه از مدرن‌ترین ابزارها در منزل و محل کار استفاده می‌کند اما انسانی «عقب‌افتاده» است! توسعه نیافته است! و مدرن نیست. خط تلفن سولار داشتن مهم نیست؛ مهم این است که با این تلفن چه می‌کنیم؟ و چه صحبت‌هایی در آن رد و بدل می‌شود و این صحبت‌ها از جهت واقعگرایی، حسابدگری و بصیرت چه دخلی دارند. اینکه تلفن سولار همواره در کنار من باشد و من دائماً با دوست دختر خود در مفاک‌هاش برای من هیچ رکورد مثبتی ایجاد نمی‌کند. آری: مدرن بودن امکانات و بکارگیری پیشرفته‌ترین دستاوردهای علمی در مدرنیسم دخل دارد اما در کنار سایر جهات و هماهنگی با جنبه‌های دیگر که در عمل ارادی فرد دخل دارند.

د. با توجه به ساختار ماهوی عمل که در اختیار داریم، همواره عبور

از عمل فرد به عمل دسته جمعی؛ عبور از عاملیت فرد به عاملیت جمع، دارای حدود منطقی روشنی است. لذا می توانیم اکنون به بحث درباره «جامعه مدرن» و یا «نظم اجتماعی مدرن» بپردازیم که البته این امر سمو بحث درباره مدرنیسم خواهد بود.

۶. جامعه مدرن

الف. جامعه صرفاً مجموعه ای از انسانها نیست، بلکه مجموعه ای است که در آن يك «نظم اجتماعی» حکمفرماست و این نظم چنان است که امکان عمل دسته جمعی را به جامعه می دهد. این ملاحظه به ما امکان می دهد که برای مطالعه جامعه مسیر منطقی پیدا کنیم. جامعه ای مدرن است که اولاً، از جهت «صدور عمل» دسته جمعی مدرن باشد و ثانیاً، از لحاظ ساختار نظم اجتماعی حاکم مدرن باشد. در مورد اول، ساختار عمل راهنمای کاوش ما خواهد بود؛ و با بررسی هریک از ارکان عمل می توانیم خصوصیات مدرنیته را (از این منظر یعنی صدور عمل) مورد بررسی قرار دهیم. همان طور که اشاره شد، عمل دسته جمعی از لحاظ ساختار در تئوری ما دقیقاً همان ساختار عمل فردی را داراست و در واقع بیش از این باید گفت: در ساختار اجتماعی و میدان عمل دسته جمعی مانند حکومت - که سمو تشکل اجتماعی است - «عمل» کمال حقیقی خود را پیدا می کند؛ و این دقیقاً معنی سخن حکمای یونان (و در رأس آنان ارسطو) است که: در حکومت کمال فرد به حد اعلا می رسد. کدام کمال؟ کدام حد اعلا؟ در حکومت - یعنی در يك تجمع با نظام اجتماعی که قادر به اقدام در میدانهای وسیع است - عمل دسته جمعی می تواند تولد یابد که نوع کمال یافته و پیشرفته عمل ارادی فرد است. کمالی که هرگز در فرد قابل ظهور نیست و این نکته ای بس دقیق است. در عمل دسته جمعی ارکان عمل

هر يك شخصیت ممتاز و مستقل خود را می یابد و لذا با مقایسه با ارکان نظیر ذر فرد، کمال بالاتری را خواهند یافت. مثلاً در فهم وضعیت حقیقی که بستر تولد فعل است، در عمل فردی، فرد است که می بایست بفهمد در حالی که در حکومت - به عنوان نمونه آتم تشکیل اجتماعی - این فهم می تواند خود ارگانهای متعددی داشته باشد که از انسانهای عالم و خبره تشکیل شده اند و آنان نیز با کمک روشهای دقیق و پیچیده و پیشرفته «وضعیت حقیقی» را می فهمند. مسلم در فرد هرگز چنین امکانی وجود ندارد. یا در اتخاذ تصمیم (وضعیت مراد) فرد می تواند به هر دلیلی - بسیط یا پیچیده - چنین تصمیمی بگیرد در حالی که در يك ساختار اجتماعی مانند حکومت - یا از آن ساده تر مانند يك شرکت تجاری - تصمیم گیری می تواند پروسه ای بسیار دقیق و پیچیده داشته باشد. مثلاً تصمیم ابتدا در سطوح کارشناسی (Think Tanks) پخته و روشن می شود و شقوق مختلف مسأله مورد مطالعه قرار می گیرد؛ سپس در هیأت دولت تصویب گشته و بعد مجلس آن را تأیید می نماید و قس علی هذا. اینها صرفاً نمونه است برای روشن شدن اصل مدعا که کمال بالقوه حکومت را نسبت به فرد بیان می کند. حال مدرن بودن رادر جامعه می توانیم درست مانند مورد فرد بررسی کنیم و ویژگی های مختلف آن را بدست آوریم؛ که ذیلاً به برخی از این موارد اشاره می کنیم.

ب. عناصر تاریخی مدرنیته - که با محور زمانی و کرونولوژیک مقیاس می خورد - همه در وضعیت حقیقی منطوقی هستند و در چنین بستری است که «افعال دسته جمعی» متولد می شوند.

ج. ما، در مورد فهم انسان مدرن، متوسل به ملاک معقولیت شده بودیم؛ این ملاک کلید فهم نظم اجتماعی مدرن نیز می باشد. اشتباه بزرگی خواهد بود که ما صرفاً به جاده ها، خیابانها، وسایل نقلیه، ارتباطات و امثال اینها نگاه کنیم. البته علم و تکنولوژی جایگاه خود را دارند، جایگاهی در

ساختار عمل برای تأثیر آنان ممکن شده است؛ اما برای فهم ماهیت مدرنیسم باید به ریشه‌های عمل و ارکان آن توجه کنیم. در مورد عمل فرد نتیجه گرفته بودیم که انسان مدرن اولاً واقع‌گراست؛ ثانیاً حسابگر است؛ ثالثاً علم‌باور است و رابعاً، نوآور است. همه این ویژگی‌ها را از مفهوم معقولیت نتیجه گرفته بودیم؛ و بعد ملاحظه کردیم که معقولیت در حسابگری و یا امور فوق خلاصه نمی‌شود و مسأله «حقانیت» یعنی دنبال ریشه بودن و درد ریشه داشتن نیز مطرح است و به خصوصیت پنجمی رسیدیم که آن «بصیرت» بودن انسان مدرن است. این پنج ویژگی در مورد يك جامعه مدرن هم دقیقاً صادق است و با تحلیل ارکان اصلی «عمل»، همه قابل استنتاج هستند. یعنی برای ارزیابی و اندازه‌گیری مدرنیته يك جامعه، به سمو آن، که حکومت است نگاه می‌کنیم و سپس پنج شاخصه را اندازه می‌گیریم: آن حکومت چقدر واقع‌گراست؟ چقدر حسابگر است؟ چقدر علم‌باور است؟ چقدر تهور و شجاعت در پیش گرفتن راههای نو دارد؟ چقدر «متعهد» است؟ براین اساس ما جامعه مدرن را از غیر آن تشخیص می‌دهیم نه صرفاً دیدن ظواهر. اگر بنا باشد فکری با مدرنیته در تعارض یا تصادم باشد باید با این اندیکاتورها در تعارض باشد؛ و در نتیجه با اصل «معقولیت» که سرچشمه است در تصادم باشد. برای سهولت رجوع و اهمیت این قاعده، آن را «ضابطه مدرنیته» می‌خوانیم.

د. اکنون می‌خواهم، عنصر پنجم در ضابطه مدرنیته را، که تعهد حکومت بود، مقداری توضیح دهم. در بحثهای قبلی اشاره کردیم که انسان بصیر، به دنبال ریشه وجود خود (و عالم)، به مسئولیت حقیقی و وظیفه حقیقی بشریت می‌رسد. هنگامی که این وظیفه، مربوط به نظم اجتماعی - و در رأس آن حکومت - می‌شود، آن نظم (حکومت) نیز دارای مسئولیت حقیقی می‌گردد. مسئولیت حقیقی آن حکومت این است که زمینه را برای

افراد آماده کند تا مسئولیت خود را انجام دهند و به بیراهه نروند. نمونه این امر اسلام است؛ یعنی اگر مردم در مسئولیت فردی به اسلام رسیدند، در آن صورت اسلام امر به تشکیل حکومت می کند و در رأس آن فقیه جامع الشرایط قرار می دهد و برای آن حکومت مسئولیت و وظایف معینی قائل است. حکومت اسلامی يك حکومت «متعهد» است؛ «متعهد به مسئولیت»: مسئولیتی که اصیل است و از روی قرارداد ظاهر نشده است. در این باره نکات دیگری نیز داریم که خواهیم آورد. بدون شك اندیشه دموکراسی لیبرال بشدت از این ویژگی تعهد ناراحت می شود. زیرا لیبرالیسم معتقد به ریشه داری انسان نیست تا بتواند مسئولیت داری حکومت را از آن نتیجه بگیرد. لذا خوب می توان فهمید که چرا لیبرالیسم معتقد است کار حکومت فقط این است که برای افراد فضای امن هرچه وسیع تر ایجاد نماید تا آنها بتوانند هرچه می خواهند در آن فضای عمل فردی انجام دهند. از اینجا می توان فهمید که چرا لیبرالیسم هیچ شأن ارشادی برای حکومت قائل نیست و آن را فضولی و دخالت در امور شخصی و تجاوز به حریم آزادی های فردی می داند. البته ما مفهوم نظم اجتماعی را باید کلی تر از حکومت بدانیم، لیکن حکومت مهم ترین و عمیق ترین مصداق نظم اجتماعی است.

مطابق ضابطه مدرنیته برای حکومت، حکومتی که مسئولانه تر به انجام وظایف خود قیام می کند مدرن تر است و نه اینکه بی قیدتر باشد و فقط به ژاندارمی فضای عمل فردی بپردازد. جالب است که به این نکته توجه نمایید که در نظر برخی مدعیان، حکومت قائل به وظیفه يك مرحله عقب افتاده تر از حکومت لیبرال است! و باید زمان بگذرد تا نوبت حکومت لیبرال برسد! این «عوامی» دقیقاً ناشی از سطحی نگری و اغوای اصطلاحات و نداشتن دغدغه حقیقت است؛ درحالی که بررسی عمقی به ما

نشان داده است حکومت مدرن باید مسئولانه تر عمل کند.

۷. مشروعیت و مدرنیسم

جدول دیگری از تفکرات است که به مسئولیت داری حکومت به عنوان يك نظم اجتماعی ختم می شود و آن بحث مشروعیت يك نظم است. نظم اجتماعی رفتار خاصی را دیکته می کند و مشروعیت دقیقاً دنبال «توجیه عقلی» این رفتار است. به عنوان نمونه، اگر آن نظم اجتماعی يك حکومت باشد، در آن صورت حکومت اعمال قدرت می کند. مثلاً حکومت پلیس دارد و پلیس يك خیابان را می بندد و راه دیگری را باز می کند؛ و یا جلوی حرکت اتومبیل ها را می گیرد و قس علی هذا. چرا من، من راننده باید حرف این پلیس را گوش کنم؟ اطاعت من از دستورات حکومت چه توجیه عقلی دارد؟ در پاسخ به این سؤال چند نوع جواب می تواند ارائه شود:

نوع اول. عدم اطاعت از پلیس (حکومت) ضرر دارد لذا برای جلوگیری از آن ضرر باید اطاعت کرد؛

نوع دوم. اطاعت از حکومت وفای به عهد است؛ یعنی خودم متعهد شده ام که از حکومت اطاعت کنم؛

نوع سوم. اطاعت از حکومت عمل «درست» (ضروری، عقلی) است و من در مقابل عقل تسلیم هستم، لذا از حکومت اطاعت می کنم. باید گفت که هریک از این انواع، مشروعیت خاص خود را دیکته می کند. در نوع اول، حکومت (یا نظام اجتماعی) هیچ مشروعیت قابل توجیه عقلی ندارد؛ اگرچه در مقابل آفات چنین نظامی اقدام لازم کاملاً معقول است؛ به همین خاطر ماکس وبر این قبیل نظامات اجتماعی را غیر عقلایی می نامد. در واقع غیر عقلایی بودن به خاطر نداشتن توجیه عقلی برای تسلط آن نظام است. البته ماکس وبر می گوید از جمله توجیهات

غیرعقلی استناد به سنت جاری (Tradition) است و یا اینکه کسی به محبوبیت خود در میان مردم استناد نماید (Carisma) و یا به اعتقادات رایج دیگر. از آنجا که وی برای اعتقادات دینی تنها ارزش سنتی (و لذا غیرعقلایی) قائل است، حکومتی که برای مشروعیت خود استناد به اعتقادات مذهبی می کند نیز در زمره نظمهای غیرمعقول در نظر وی شمرده می شود. بدیهی است ما نباید در این مورد اشتباه کنیم. ملاک غیرعقلایی بودن خود باید حکایت کند؛ آری، اگر دین می گوئیم و مقصودمان اعتقادات دینی قبیله «زولو» در آفریقای جنوبی است، ادعای ماکس وبر درست است. اما اگر ملاک مشروعیت دین اسلام باشد که خود تماماً و کاملاً مبتنی بر اساس عقلایی است در آن صورت نظم متکی به این دین حتماً نظمی عقلایی می شود. ما باید اصطلاح را از ماکس وبر درست بگیریم و مصادیق آن را خود بیابیم. نه اینکه در تعیین مصداق به فهم ماکس وبر از اسلام اتکا کنیم!

در نوع دوم و سوم، بدیهی است که «عقل» محور است و لذا این گونه نظامها را عقلایی می نامیم. نوع دوم نظامی است که مشروعیت آن بر اساس قرارداد اجتماعی (Social Contract) استوار است و نوع سوم نظامی است که مشروعیت آن بر اساس اصالت وظیفه (و یا به تعبیر ارسطو، پراکسیس) استوار می باشد.*

مسلم در درجه اول، جامعه مدرن باید از نظم غیرعقلایی خلاص شده و نظام اجتماعی عقلایی بر آن حاکم شده باشد. این يك حرکت بسیار دقیق و حساب شده و مهم در جهت مدرنیسم خواهد بود. اما در مراحل بعدی

* لاریجانی محمدجواد، مقولاتی در استراتژی ملی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹)، ص ۱۳.

چه باید کرد؟ مسلم وقتی عقلانیت محور باشد نباید در سطح خاصی توقف نمود، بلکه باید مدام در تبیین آن تلاش کرد. مثلاً اگر کسی معتقد باشد که قرارداد اجتماعی مبنای عقلایی حکومت است در مرحله بعد باید در نفس این امر هم کاوش نماید. چرا کاوش در ریشه عقلانیت مشروعیت، وقتی به قرارداد اجتماعی می‌رسد متوقف بماند؟ ما باید برای تسلط يك نظم اجتماعی پایه عقلی ارائه بدهیم؛ اینکه نظامی مورد قرارداد است پس برای استقرار مشروعیت دارد کافی نیست. زیرا مشروعیت در اصطلاح ما غیر از قانونیت است؛ مشروعیت توجیه عقلایی تسلط آن نظم است. اصلاً قرارداد چه نوع پایه‌ای برای عقلانیت می‌تواند باشد؟ اگر همه و یا اکثریت گروهی بر امر باطل صریحی توافق کردند آیا صرف توافق می‌تواند توجیه تسلط آن نظم باشد؟ البته عبور از نظم غیرعقلانی به نظامهای مبتنی بر قرارداد خود امر مهمی است؛ اما مسلم این مرحله نهایی نیست و مرحله بعد حرکت از قرارداد اجتماعی به سوی يك مبنای محکم‌تر عقلانیت برای نظام اجتماعی است. این حرکت مسلم با دغدغه وظیفه و مسئولیت پیدا می‌شود و پیگیری این دغدغه از نظم اجتماعی و حکومت به فرد می‌رسد و به مسأله ریشه فرد وصل می‌شود. اگر ما می‌خواهیم مسیر مدرنیسم را در يك منظر تماشا کنیم این است مسیر؛ و در این جهت است که می‌توانیم صحبت از جامعه مدرن و مدرن‌تر بکنیم.

۸. مدرنیسم و کارآمدی

اکنون می‌خواهیم ویژگی دیگری از نظم اجتماعی - حکومت - را که دخل و ثیق در عقلانیت آن نظم دارد و لذا به فهم مدرنیسم ربط پیدا می‌کند، بررسی کنیم. آن ویژگی، مبنای «کارآمدی» نظام است. مسلم صرف مشروعیت يك نظم، رفتار آن مجموعه را توجیه نمی‌کند. باید برای مشی آن

مجموعه نظامدار و اقدام کننده اقلاً در مبنا و چارچوب توجیه عقلایی وجود داشته باشد. با توجه به مدلی که برای ساختار عمل در اختیار داریم موارد ذیل را می‌توانیم در مورد کارآمدی يك نظم اجتماعی (عمدتاً حکومت) مطرح نماییم:

مورد اول: فهم وضعیت حقیقی؛ در این مورد واحد اجتماعی باید مسلح باشد به يك سیستم تحلیل گر که به کمک آن بتواند تصویری هرچه دقیق تر از وضعیت حقیقی در اختیار داشته باشد. این سیستم تحلیل گر باید اطلاعات دقیق بدست آورد و آنها را پردازش نماید و با روش دقیق در اختیار قرار دهد. این سه عمل مهم باید در زیر سیستم اطلاع رسانی واحد تحلیل گر قرار داشته باشد. زیر سیستم دیگر متصدی ارائه مدل دقیق بر مبنای آن اطلاعات است. بدیهی است در این امر از تمام معارف بشری می‌توان استفاده برد.

فرض کنید مقصود ما از نظم اجتماعی، حکومت باشد؛ در آن صورت دو نمونه را در نظر بگیرید: در نمونه اول قدرتمندان و سران کشور واقعی به عقلای خود نگذاشته و هرآنچه به ذهن خودشان می‌آید آن را مبنا قرار می‌دهند و در نمونه دوم، دولتمردان توسط مراکز مختلفی که ایجاد کرده‌اند محققان و دانشمندان و عقلای خود را جمع نموده و از فهم آنان مدام برای دریافت وضعیت حقیقی کمک می‌گیرند. مسلم نوع دوم، نوع مدرن باید به حساب بیاید. عبارت بهتر در امر کارآمدی يك نظم اجتماعی، وجود يك سیستم تحلیل گر پیشرفته و مسلح به آخرین دستاوردهای علمی بشر، اولین نمایانگر مدرن بودن آن تجمع است. (خصوصیت علم باوری)

مورد دوم: نظام تصمیم‌گیری؛ محصول این نظام در وضعیت مراد عمل، ظاهر می‌شود. اما نحوه کار این نظام می‌تواند اندیکاتور مهمی از مدرن بودن جامعه باشد. مثلاً در يك نظام عقب افتاده، مسئولین بدون در

دست داشتن تصویری دقیق از وضعیت حقیقی و براساس «واردات شخصی» تصمیم می گیرند. درحالی که در يك نظام مدرن، پس از آماده شدن تحلیل دقیق از وضعیت حقیقی، نظام مبتنی بر «استراتژی» عمل، وضعیت خاصی را به عنوان موضوع تصمیم دسته جمعی برمی گزیند و این امر از يك سیستم عبور می کند و می تواند براساس ماهیت مسأله سطوح بسیار متنوعی داشته باشد. همان طور که فرد بدون هدف کلی، هر روز به رنگی است و در هر مقطع به نوایی می رقصد؛ کشور بدون استراتژی به نحو روزمره اداره می شود و ثروتهای مهم را به باد می دهد و فرصتهای طلایی را از دست می دهد و قس علی هذا.

مورد سوم: بازوی اجرائی است که باید از یکسو برای سیاستها «طرح اجرائی» تهیه کند و از سوی دیگر با سازماندهی نیروهای لایق آن طرح را پیاده کند که در آخر خط ما شاهد «اقدام دسته جمعی» خواهیم بود. مثلاً در حکومت عقب افتاده بازوی اجرائی همه، «عمله»های مسئول مافوق هستند و لیاقتها، جای خود را به انقیاد و آشنایی می دهد درحالی که در يك حکومت مدرن عوامل براساس مسئولیت خاص معین می گردند و سیستم اختیار، هدایت و ارزیابی مدام، لایقها را بالا می آورد و نالایقها را دور می ریزد.

۹. بحث نهایی

الف. برای بررسی این سؤال که آیا جامعه اسلامی می تواند مدرن باشد ابتدا سعی کردیم جامعه مدرن را براساس يك معیار بسیار مهم یعنی «عقلانیت» (Rationality) تبیین کنیم و در این مسیر ویژگیهای مهمی را بدست آوردیم. از سوی دیگر ما تکیه بر «جامعه اسلامی» می کنیم نه اینکه ابتدا مفهوم جامعه دینی را قطع نظر از هر دین - مانند روش دورخیم و یا وبر - تعریف کنیم و سپس بگوییم جامعه اسلامی هم یکی از نمونه های آن است.

بلکه جامعه اسلامی را باید مستقلاً در نظر بگیریم. زیرا در اعتقاد به اسلام مسأله حقانیت برای ما محور است همان طور که در بحث مدرنیسم مسأله عقلانیت محور بود. اسلام مجموعه اعتقادات اغلب مسلمانان نیست؛ حتی اگر روزی بیاید که دین مردم کاملاً منحرف شده باشد و در قبال میلیاردها مسلمان منحرف تعداد چند نفر دین حقیقی داشته باشند، باز اسلام همان است که آن چند صد نفر دارند!

با این حساب اگر مدعی بگوید که «جامعه اسلامی نمی تواند مدرن باشد» باید نشان دهد اسلام - و نه اعتقادات اغلب مسلمانان! - با کدام یکی از ویژگی های توضیح داده شده جامعه مدرن تعارض دارد.

ب. اگر کسی به جای «جامعه اسلامی» یعنی جامعه ای که در آن اسلام مبنای عمل است - عمل فرد و اجتماع - يك تیپ اجتماعی را که مبتنی بر عقاید مردم در هر صورت که هستند - خرافه، جادو و امثالهم می تواند باشد - مبنا قرار دهد و از طرف دیگر هیچ مبنای دقیقی برای فهم جامعه مدرن ارائه ندهد بلکه صرفاً به برخی مظاهر عوامانه مانند سفر به کره ماه بسنده کند! در آن صورت جای تعجب نخواهد بود که چنین مدعی بگوید: «اینکه جامعه دینی مدرن باشد مانند این است که با دو خرخه به کره ماه سفر بشود!». «عشق الهی» و یا «توحید الهی» به عنوان حالات فردی و روانی هرگز جای اسلام مبنای عمل را که در هر بخش «حق محور» است، نمی تواند بگیرد. من این «درویش بازی» را يك فریب (و یا لا اقل بازی) می دانم. بهایی ها هم همین ترهات را سرهم کرده اند.

ج. در این رساله اگرچه من در موارد مختلف متعرض ادعاهای برخی مدعیان عوام فریب شده ام اما گذشته از کشف غطاء از این فریب ها، مقصد مهمی را دنبال کرده ام و آن لزوم فهم «عقل محور» اوضاع اجتماع و بخصوص مدرنیسم و همچنین ضرورت درك «حق محور» دین مبین اسلام

است. «حقانیت» مفهومی است که اهمیت آن بیش از چند قرن است که مغفول است و این امر سبب شده است که بشر از توجه - و نتیجتاً فهم و استفاده - به مسائل بسیار مهمی که در رأس آن ریشه وجود و مسئولیت داری انسان است باز بماند. همان طور که «عقلانیت» چراغ راهنمای فهم و پیشرو حرکت «فعلی» است، «حقانیت» کلید فهم دین در معنی اصیل آن و میز میان سنتهای خرافی و حقایق عمیق، میز میان دین به عنوان يك کالای فرهنگی - قومی و دین به عنوان راه «حق» برای پیروی است. در قرآن کریم در بیش از دو بیست موضع مسأله حق و حقانیت مطرح شده است: در آیاتی نظیر «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَكِبِّينَ» [البقره - آیه ۱۴۷] و یا «إِنَّهُ لِلْحَقِّ مِنْ رَبِّكَ» [البقره - آیه ۱۴۹] خداوند متعال سرچشمه حق معرفی شده است و سپس قرآن (و شریعت) همه بر مبنای آن حقانیت محور شده اند: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَ نَذِيراً» [البقره - آیه ۱۱۹] و یا «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» [آل عمران - آیه ۳] یا «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» [آل عمران - آیه ۱۰۸] یعنی در اسلام هر چه هست بر مبنای حق است و آنچه از حق فاصله دارد از اسلام نیست؛ ریشه و اهمیت علاقه به اسلام باید در حق محوری و حق باوری انسانها باشد نه در علاقه به رسوم پدران و یا نظم غالب اجتماعی و غیره. این بحث مهم در اندیشه اسلامی را در فرصتی دیگر - ان شاء الله - خواهیم آورد.

۷. از مدرنیسم تا فرامدرنیسم

- | | |
|-----|---|
| ۱۵۷ | ۱- مقدمه |
| ۱۶۰ | ۲- مدرنیته را بشناسیم |
| ۱۶۱ | ۳- توضیح درباره ساختار عمل ارادی |
| ۱۶۵ | ۴- عقلانیت ملاک ارزیابی عمل |
| ۱۶۹ | ۵- به سوی مفهومی «مدرن تر» از مدرنیته؛ فرامدرنیسم |
| ۱۷۴ | ۶- از فرد تا جامعه مدنی |
| ۱۷۷ | ۷- توصیف فنومنال و ساختار تیپ ایده آل |

۷. از مدرنیسم تا فرامدرنیسم*

۱- مقدمه:

رساله مدرنیسم و جامعه دینی که در فصل ششم کتاب آمده، نوشته‌ای است فشرده که ایده‌های مهم و محوری در آن بصورت خلاصه بیان شده است. لذا، از همان آغاز انتشار چاپ اول کتاب، دانشجویان و دانش‌پژوهان، درباره لزوم بسط و شرح بیشتر آن مطالب تذکراتی داده‌اند و نوشته حاضر در راستای این هدف تألیف شده است. در این نوشتار افکار اصلی آن رساله برشمرده می‌شود و ریشه‌های آن توضیح داده خواهد شد. لذا برای دستیابی به مفاهیم متن اصلی، نوعی راهنما محسوب می‌شود. قبل از هر چیز لازم است محور اصلی مورد بحث در متن (مقصود از «متن» یا «متن اصلی» در این مقاله اشاره به رساله مدرنیسم و جامعه دینی است)

* این مقاله اولین بار در مجله مجلس و پژوهش شماره ۵، (آذر دی ۱۳۷۲) صفحات ۳۳ الی ۴۸ به چاپ رسیده است.

توضیح داده شود و دلایل اهمیت آن بحث تبیین گردد.
سؤالی که متن رساله درصدد پاسخ به آن است بسیار ساده و روشن قابل بیان است:

«آیا جامعه اسلامی می تواند جامعه ای مدرن نیز باشد؟»

توضیح اینکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی، برای مردم ما و دولت ما يك هدف ملی مهم پیدا شده است: «ایران اسلامی باید به يك کشور آباد، قوی و پیشرفته تبدیل شود». البته پیدا شدن این هدف، ریشه های مختلفی دارد و من در کتاب «مقولاتی در استراتژی ملی»^۱، برای این هدف دلیل مبتنی بر وظیفه «اسلامی» ارائه کرده ام. البته ممکن است افرادی با دلائل دیگر به این نتیجه رسیده باشند، اما بهر صورت امروز «مدرن سازی» ایران يك هدف صددرصد ملی است. من از دو باب بر روی «هدف ملی» تأکید دارم:

اول: دولت و ملت ما - قطع نظر از تحولات در ساختار نیروهای اجرائی و حکومتی - همه طالب آن هستند، آنهم نه برای مدتی کوتاه، بلکه به عنوان يك اولویت مطرح است.

دوم: دولت برای نیل به این هدف، عنداللزوم از همه امکانات ملت استفاده خواهد کرد.

از آنجا که معلوم شده (و البته بوده است!) که دستیابی به این هدف کار آسانی نیست و باید در راه آن، امکاناتی وسیع و ثروتهایی کلان از کشور را صرف کرد و این به معنای وارد آمدن فشارهای زیادی به مردم و صرف کوششهای فراوانی است، لذا برای مسئولین و مردم این سؤال مطرح

۱- لاریجانی، محمدجواد: مقولاتی در استراتژی ملی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۶۹.

می شود که:

آیا، اصلاً، این هدف «سازگار» و یا امکان پذیر است؟ آیا می توانیم هم جامعه خود را کاملاً اسلامی اداره کنیم و هم به مدرنیسم برسیم؟ نکته مهم و تردید برانگیز در این میان آنست که همه نمونه های موجود از کشورهای «مدرن»، دارای نظام دموکراسی - لیبرال هستند و اقلأ جدائی دین از سیاست و حکومت را صریحاً اعلام و تبلیغ می کنند، در حالیکه ما بر تشکیل جامعه ای براساس دیانت اسلامی اصرار می ورزیم.

تا اینجا در يك پویش طبیعی، به طرح جدی سؤال مورد بحث رسیده ایم. البته جهت دیگری هم در این موضوع مدخلیت دارد و آن دشمنان ما هستند. مقصود من، دشمنان اسلام و تفکر الهی است. در میان این دشمنان، کشورهای قوی و پیشرفته علمی و تکنولوژیک مانند آمریکا و اروپای غربی و روسیه قرار دارند اینان از اوج گیری اسلام و نظام اسلامی که در ایده آل خود تشکیل «امت واحده اسلامی» را می پروراند، بسیار هراسناک هستند و لذا با تمام قوا با آن مبارزه می کنند و در این راه از جنگ و خونریزی هیچ باکی ندارند! اینان دشمنانی هستند که در عمل خود، هیچ قید اخلاقی نمی پذیرند و مسلح به دستگاههای رسانه ای بسیار نیرومند نیز هستند.

امروز دشمنان ما در میان مردم چنین تبلیغ می کنند که «اندیشه اسلامی»، قدیمی است و تجربه دنیا چنین بوده که هر کجا «دین» حاکم باشد، تموج در فکر را سد و عده ای را قیم همه چیز مردم می کند، زیرا دین در همه امور وارد و دخیل است و این، راه را برای يك دیکتاتوری تمام عیار هموار می نماید. بنابراین راه پیشرفت، تمدن و مدرنیته باید از مسیر لیبرالیسم دموکراتیک گذر کند که در آن جدائی دین از سیاست يك اصل عمده است! و در این فضا، روی نابسامانیها و کاستیها چنان مانور می دهند که مردم از حکومت اسلامی کاملاً قطع امید کنند. واضح است که در ادامه

سعی می کنند قطع امید کرده ها را سازمان داده و به قدرت سیاسی تبدیل سازند و نهایتاً قدرت را به دست گیرند. ما از دشمن انتظار دوستی نداریم و این اعمال هم غیرمنتظره نیست، لیکن این مسأله از آن رو مورد بحث است که به میزان جدی بودن آن پی برده شود و بدانیم که در واقع ما نه تنها با يك مسئله جدی روبرو هستیم، بلکه با مسئله ای حیاتی درگیریم!

۲- مدرنیته را بشناسیم

مقصود ما از مدرنیسم چیست؟ چه جامعه ای را مدرن می گوئیم و انسان مدرن چگونه انسانی است؟ اولین مفهومی که به ذهن مبادرت می کند و بسیار هم رواج دارد چنین است:

«جامعه ای مدرن است که افراد و حکومت آن برای انجام کارها و نیل به اهدافشان از پیشرفته ترین دستاوردهای علمی و تکنولوژیک استفاده می کنند». یعنی در جامعه مدرن اگر افراد می خواهند پیامی را رد و بدل کنند، به جای ارسال پیک، از سیستم پیشرفته ارتباطی در اسرع وقت و با بهترین دقت استفاده می کنند؛ حکومت بهترین اطلاعات را دارد و از پیشرفته ترین علوم برای تحلیل مسائل خود بهره می برد و به آخرین دستاوردهای صنعتی مسلح است. اما آیا این کافی است؟ اگر چنین باشد پس شیوخ عربی که با استفاده از پول نفت، پیشرفته ترین وسائل را خریده و در اطاق و یا محل کار خود گذاشته و می گذارند باید مدرنترین مردان روی زمین باشند! که نیستند. مگر از روزآمدترین دستگاههای تلفن برای چه گفتگونی استفاده می شود؟ چه حرفهائی رد و بدل می گردد و این حرفها با سخنان مردم دو هزار سال پیش چه تفاوت هایی دارد؟

در رساله متن، مبنائی را به عنوان نقطه شروع برگزیده ایم و آن نقش مهم «عمل» یعنی «عمل ارادی» (Action) افراد و جامعه (به عنوان يك واحد دسته جمعی که می تواند مورد استناد عاملیت قرار گیرد) است. به عبارت

روشنتر، برای ملاک مدرنیته باید به اعمال نگاه کرد، این اعمال است که مرز بین «مدرن» و «غیرمدرن» را روشن می کند. بی تردید وسائل در عمل، خود نقشی دارند و به اندازه آن هم در مدرنیته؛ اما نقش عمل بیش از وسیله است و لذا در مدرنیته هم بیش از وسیله وجود دارد. در رساله متن تلاش شده است مفهوم مدرنیسم از ریشه بازسازی شود و عناصر کلیدی آن روشن گردد و سپس اسلام با آن مفهوم «شفاف شده» از مدرنیته مقابل گردد تا نسبت حقیقی آن روشن بشود.

در مرحله اول، پس از آنکه نقش کلیدی «عمل» روشن شد، ضرورت داشتن تصویری روشن و درست از ماهیت عمل مطرح می گردد و لذا در رساله متن به تفصیل تئوری خود را درباره ساختار «عمل ارادی» تشریح کرده ایم. در واقع ما نیازمند مبنائی برای ارزیابی عمل هستیم. این مبنا، همان اساس قدیم «عقلانیت» (Rationality) است. به یاری ملاک عقلانیت، ما توانسته ایم مفهوم مدرنیسم را یکبار کاملاً تجزیه کنیم و سپس بر ویرانه حاصل، ساختمان جدیدی بسازیم که از ساختمان قبلی، «عقلانی» تر باشد و این همان مفهوم درست [و به تعبیر رساله، مفهوم ذاتی (Intrinsic) از مدرنیته است که باید رابطه اسلام را با آن روشن نمود.

۳- توضیح درباره ساختار عمل ارادی

در رساله متن، تئوری عمل ارادی ارائه شده است و اگر چه دقت فراوان در مطالب وجود دارد اما به علت فشردگی زیاد به نظر من دریافت مقصود، مشکل شده است؛ لذا توضیحاتی که این نقیصه را بر طرف سازد مفید خواهد بود. از اینقرار:

الف. هر عمل ارادی دارای يك پوسته خارجی است که بهیچ وجه نمی تواند ماهیت عمل را نشان دهد. مثلاً فرض کنید، حسن در لبه بام ایستاده و بناگاه به سمت جلومی پرد و سقوط نموده و کشته می شود. پوسته

خارجی در این گزارش، ظاهر امر است. اما چرا او چنین کاری کرد؟ آیا قصد خودکشی داشت؟ آیا فکر می کرد می تواند پرواز کند و به آرامی به زمین فرود آید؟ آیا کسی را دید از دور او را با تیر نشانه رفته و قصد نجات خود را داشت؟ بدیهی است ماهیت عمل حسن، بستگی به این امور دارد که هیچ يك در پوسته خارجی فعل، روشن نیست. لذا در تئوری ما هر عمل از دو جزء مقوم ساخته شده است: پوسته خارجی و هسته درونی. هسته درونی را هسته ارادی (Intentional) و یا ذهنی (Mental) نیز می نامند. بدون شك اسرار عمل، در هسته درونی نهفته است و اگر بخواهیم عمل را بشناسیم باید به این گنجینه راه پیدا کنیم.

ب. مطابق نظر ارائه شده در رساله متن، هسته درونی فعل نیز از بخش هایی تشکیل شده است:

- (۱) تصویری که عامل از وضعیت حقیقی خود در ذهن داشته است؛
- (۲) توصیفی که از مقصود - وضعیت مراد - داشته؛ یعنی وضعیتی که اراده او بر تحقق آن واقع شده و با ارتکاب به فعل، قصد تحقق آن را دارد؛
- (۳) برنامه - پروتکل - عمل است که بنظر عامل، اگر جزء به جزء انجام شود وضعیت مراد را محقق می کند.

این سه جزء مهم که هسته درونی فعل را تشکیل می دهند، همراه با وضعیت حقیقی که عامل در هنگام عمل، در آن وضعیت بوده، چهار عنصر مهم در تحقق فعل و ماهیت آن محسوب می شوند.

ج. وضعیت حقیقی (و یا محیطی) مفهومی بسیار با اهمیت است: مقصود بخشی از عالم واقع است که عامل با آن درگیر بوده و فعل در آن بستر، متولد می شود. اما به محض تولد فعل، ممکن است وضعیت تغییر کند و در وضعیت جدید، همه ارکان سه گانه هسته درونی فعل هم تغییر نمایند؛ به عبارت دیگر بین وضعیت حقیقی و فعل، رابطه دیالکتیک برقرار است. اما

عامل محاط در وضعیت حقیقی، الزاماً تصویر درستی از آن وضعیت ندارد، لذا آنچه را که عامل از وضعیت حقیقی می‌فهمد، تحت عنوان وضعیت مفهوم (درك شده) نامیده‌ایم. اما وضعیت مراد، توصیفی است از مقاصد عامل؛ یعنی می‌تواند متناقض هم باشد! ضمن آنکه عامل به آن تناقض آگاه نباشد. او فقط لیستی از خواسته‌ها را دارد، فکر می‌کند با اقداماتی در عالم عینی، چنان وضعیتی به جای وضعیت حقیقی می‌نشیند.

د. مدلی که ما برای عمل ارادی ارائه کردیم در واقع اعمالی را می‌پوشاند که «ماکس وبر» آنها را «عقلانی» می‌نامد. بدیهی است که این درجه از عقلانیت، پائین‌ترین سطح عقلانیت است و لذا ماکس وبر آنرا «عقلانیت خنثی» می‌نامد. در نظری فعلی عقلانی است که در آن اولاً هدف، روشن و غیرمتناقض باشد (برای عامل) و ثانیاً عامل برای نیل به آن هدف راهی را از میان راههای موجود (در نظر خود) برگزیده باشد. اما ما در مفهوم خود از عقلانیت فراتر می‌رویم. در واقع باید ما با «عقلانیت مثبت» به ارزیابی فعل بپردازیم. آنچه ماکس وبر، «عقلانی» می‌نامد ما آن را برای مصداق فعل ارادی شدن لازم می‌دانیم. لذا از اینکه آن را عقلانی بنامیم ابا داریم. عقلانیت علاوه بر ارادی بودن، باید ویژگی خاص فعل باشد. لازم به تذکر است که آرای ماکس وبر در شکل‌گیری تئوری ما در مورد عمل ارادی نقش عمده‌ای داشته است، لیکن تئوری ارائه شده در رساله متن از دستاوردهای منطقی - فلسفی معاصر بخصوص تألیفات «داندلیدیوسن» (D. Davidson) فیلسوف معاصر درباره ماهیت عمل ارادی استفاده کرده و بنای خاص خود را یافته است.

کاوش در ماهیت عمل ارادی، امروزه در مباحث بسیاری کاربرد دارد. مانند فلسفه ذهن، منطق جدید، زبان‌شناسی نظری، علوم کامپیوتر

نظری و بویژه هوش مصنوعی، جامعه‌شناسی، سیاست و روانشناسی (بویژه روانشناسی اجتماعی) و علم اقتصاد. و لذا باید بعنوان یکی از پربرکت‌ترین مباحث نظری به حساب آورده شود.

هـ. چرا بحث عمل ارادی اینقدر اهمیت دارد؟ زیرا عمل ارادی گوهر حقیقی انسان را می‌نمایاند! انسان چگونه جانوری است؟ مسلماً نطق، يك ویژگی بسیار مهم است. البته نطق، صرف صحبت کردن نیست، بلکه آنچه من از آثار ارسطو درباره «نطق» (Logos) می‌فهمم اینست که نطق دارای سه رکن عمده است: اول اینکه انسان می‌فهمد؛ دوم اینکه انسان می‌تواند فهم خود را بیان کند و سوم اینکه انسان می‌تواند فهم و بیان خود را تماشا کند. یعنی به ذهن فوق‌الذهن عبور کند. اما آیا «نطق» تمام گوهر انسانی را می‌نمایاند؟ مسلم نه! زیرا «اراده» از نطق استنتاج نمی‌شود. انسان «عامل» است. یعنی می‌تواند مصدر عمل ارادی باشد و این امر از نظر اهمیت هیچ دست کمی از نطق ندارد. از آن هم فراتر، هر سه ویژگی نطق به عنوان «اعمال ارادی» خاص قابل بیان هستند: «فهمیدن»، خود يك عمل ارادی است؛ «بیان فهم»، عمل دیگری است و عبور از ذهن فعال به ذهن فوق‌الذهن (ذهن ناظر) خود، عملی دیگر! یعنی اگر بگوئیم (انسان ناطق است) یکی از مهمترین اعمال انسان را که نطق است - و خود از سه عامل مهم تشکیل یافته - بیان کرده‌ایم. پس نطق و اراده دو ویژگی مهم گوهر انسانی هستند و حتی اراده (یعنی عاملیت ارادی) از لحاظ مفهوم، شامل مورد نطق هم هست. اما در فلسفه و منطق، کاوشها روی «نطق» متمرکز بوده است، در حالیکه عنصر مهمی مانند «عامل بودن» فراموش شده بود. قرن معاصرو بخصوص نیمه دوم آن می‌رود تا پرده از روی این غفلت بردارد و جای تعجب نخواهد بود که همین توفیقات اولیه بدست آمده تا این اندازه کاربرد داشته باشد.

۴- عقلانیت ملاك ارزیابی عمل

همانطور که در رساله متن آمده است، برای ارزیابی عمل ارادی - در حد فرد یا عمل دسته جمعی مانند حکومت - ما از ترازوی عقلانیت استفاده می‌کنیم. برای احتراز از اشتباه در اصطلاح باید مجدداً تأکید کنم که مفهوم ما از عقلانیت در رساله با آنچه «ماکس وبر» عقلانیت مثبت می‌نامد ملائم است و آنچه وی صرفاً «عقلانی» می‌خواند ما آن را به نحو مندرج در مفهوم «عمل ارادی» داریم. برای ما، عقلانیت ملاك ارزیابی است، یعنی اگر عملی عقلانی تر (= عقلانی تر) بود، «مدرن تر» هم خواهد بود؛ و مدرن تر باید حتماً عقلانی تر هم باشد. بنابراین مهم خواهد بود که این ترازوی اساسی را توضیح دهیم و مبنای آن را روشن سازیم. ابتدا باید بین دو مفهوم از عقلانیت تمایز بگذاریم که یکی را «عقلانیت فنی» (Technical Rationality) می‌نامیم و دیگری را «عقلانیت اصیل» (Authentic Rationality) نامیده ایم.

الف. در عقلانیت فنی، دغدغه «توفیق» بسیار اساسی است و عقلانیت باید هرچه بیشتر این دغدغه را پاسخ بگوید، برای روشن تر شدن مسئله لازم است به ارکان سه گانه «فعل ارادی» یعنی وضعیت فهم شده از سوی عامل، وضعیت مراد و برنامه (پروتکل) عمل وی توجه کنیم و آثار این عقلانیت را در هریک از این ارکان ملاحظه نمائیم. در عقلانیت فنی، برنامه عمل مهمترین رکن است؛ همانطور که در رساله متن آورده ایم، این برنامه شامل توصیف يك رشته اقدامات است که ارتکاب اولین آن، عمل را بوجود می‌آورد. اگر از روش بیانی رساله استفاده کنیم، مطلب فوق را چنین می‌توان بیان کرد: فرض کنید عامل X به عمل A دست زده باشد؛ برنامه عمل وی P عبارتست از رشته $P = \langle P_1, \dots, P_n \rangle$ که اقدام به P_1 عمل A را متولد می‌کند. حال دغدغه توفیق اینست که آیا تبادر به اقدام، مطابق برنامه فوق، یعنی P ما را به هدف

که همان تحقق وضعیت مراد است می‌رساند یا نه؟ آیا این برنامه از جهت نیل به هدف سریعترین است؟ آیا کمترین تلاش و امکانات را می‌طلبد یا نه؟ و از این قبیل سؤالات.

در این تلقی از عقلانیت، روی دو رکن دیگر عمل، تأمل و تأکید زیادی نمی‌شود. مثلاً در فهم وضعیت حقیقی، به اولین و در دسترس‌ترین شرائط بسنده می‌کند. غالباً این تأمل به «محیط زیست» محصور می‌شود و امکانات صرفاً مادی و در دسترس، مورد تکیه قرار می‌گیرد. مثلاً به عنوان نمونه عامل X دنبال این نمی‌رود که جایگاه خود و وضعیت حقیقی خود را در عالم وجود بیابد و از آنجا شرائط را ارزیابی کند. بلکه وضعیت حقیقی را در «محیط زیست موجود» و غالباً مادی محصور می‌کند. دنبال ریشه وضعیت موجود نیست بلکه همان «لایه در تماس» کافی است. همچنین در مورد رکن دوم که انتخاب هدف است کاملاً «بی تفاوت» است. یعنی نمی‌گوید این هدف درست است یا نه! بلکه می‌پرسد قابل حصول است یا نه! قابل حصول بودن هدف، رکن اصلی در برگزیدن آنست. در اصطلاح «ماکس وبر» اینگونه عقلانیت تحت عنوان «عقلانیت توفیق محور» (به آلمانی Zweck Rationalität) مندرج می‌شود. پس به طور خلاصه در عقلانیت فنی، سؤالات اصلی که در هر عمل، پایه ارزیابی است عبارتست از:

* (يك). آیا برنامه عمل ته چه حد با توفیق قرین است؟

(دو). آیا هدف مورد اراده - وضعیت مراد - قابل حصول است؟

اینکه اینها سؤالات اصلی است بدین معنی نیست که عقلانیت فنی به سؤالات دیگری توجه ندارد، بلکه دو سؤال فوق در هر عمل مبنای عمده ارزیابی عقلانیت فعل می‌باشد.

ب. در عقلانیت اصیل (و یا اصالی)، دغدغه اصلی، «درستی» و یا به عبارت دیگر «حقانیت» فعل است و برای ارزیابی عقلانیت فعل باید دید که

این دغدغه چه اندازه جواب داده می‌شود. برای روشن شدن بیشتر موضوع، مجدداً باید برخورد این عقلانیت را با ارکان سه گانه فعل بررسی کرد. اول، درخصوص تصویر از وضعیت حقیقی است، در این نوع عقلانیت نباید در تشخیص وضعیت حقیقی، به محیط در تماس و امکانات در دسترس اکتفا نمود، بلکه باید بر اساس موقعیت در کل جهان (عالم وجود) تصویر را ترسیم کرد. یعنی تصویر وضعیت حقیقی تا اتصال به ریشه (اصل) ادامه پیدا کند. دوم، در مورد وضعیت مراد، سؤال عمده اینست که چرا عامل باید از بین تمامی انتخابهای ممکن، وضعیت مراد را برگزیند؟ آیا این انتخاب «درست» است؟ آیا این انتخاب صرفنظر از مسائل فنی (از قبیل درجه عملی بودن، میزان امکانات مورد نیاز و امثال آنها) آیا انتخابی «به حق» است؟ سوم، در مورد برنامه عمل (پروتکل)، علاوه بر نیل به مقصود که سؤالی فنی است، درباره «درستی» اقدامات نیز باید پاسخ داشت. به نحو خلاصه، در عقلانیت اصیل دو سؤال عمده پایه ارزیابی عمل است:

(یک). آیا انتخاب وضعیت مراد، درست (به حق) است؟

(دو). آیا پروتکل عمل، درست (به حق) است؟

بدیهی است دریافتن درستی «انتخاب»، فرد با مسئله‌ای بنیادی درگیر می‌شود و آن مبنای درستی همه کارها است! این مبنا به سرعت، فرد را به سؤال بسیار حساسی می‌کشاند که همانا وجود (معنی) در هستی وی و بلکه جهان است و اینکه آیا انسان برای غرض خاصی آفریده شده و دارای مسئولیت ویژه‌ای است؟ آیا انسان دارای کمال حقیقی (سعادت) است، یا نه، صرفاً تولیدی انبوه از یک نوع دیگر از جانوران است؟ این سؤال عمیق‌ترین و اساسی‌ترین و فراگیرترین سؤال برای انسان است و لذا به حق باید سؤال «ریشه» یا سؤال از «اصل» خوانده شود و دلیل تسمیه «عقلانیت اصیل» هم دقیقاً از همین نکته است. مسئله «درستی»، «حق» و

«حقانیت» همه از همین ریشه آب می خورد. بدیهی است که ارزیابی عمل، مطابق «عقلانیت اصیل» می تواند نتایج بسیار متفاوتی با ارزیابی آن براساس «عقلانیت فنی» داشته باشد. «عقلانیت فنی» نوعی بریدگی در کنکاش به سوی سرچشمه دارد که هیچ توجیهی جز «عدم رغبت» سؤال کننده نمی تواند داشته باشد! بدیهی است این بدترین توجیه و دلیل از دید کشف حقیقت است و با اصل عقلانیت در تضاد می باشد. عقلانیت (مثبت) براساس تسلیم محض به حقیقت بودن است و بس. لذا کاوشگر باید بدون هیچ محظوری تا هر کجا که این مرکب حقیقت او را می کشاند، برود و در هر کجا این مرکب ایستاد، بایستد. «حوصله»، «رغبت»، «فرصت»، و امثال اینها تماماً «جعلی» (Conventional) است: لذا عقلانیت فنی بنظر من از دیدگاه «حقیقت محور»، ابتر می باشد.

ج. در غرب به خاطر سیطره دو-سه قرنۀ اندیشۀ لیبرال، بطور طبیعی «عقلانیت فنی» مطرح می گردد. زیرا در اندیشۀ لیبرال، مسئلۀ ریشه، مسئلۀ ای بی معنی و یا بی ارزش اعلام شده است و لذا گشتن به دنبال حل آن، یا عبث است و یا بی فایده! مسلم اگر با عینک لیبرالیسم به ارزیابی عقلانی عمل پردازیم، مسلم باید «عقلانیت فنی» مبنای این کار باشد. البته اینکه اصلاً «عقلانیت»، محور ارزیابی باشد، خود پیشرفت قابل توجهی نسبت به آنانکه به کلی منکر آن هستند محسوب می شود، لیکن «عقلانیت اصیل» بدون تردید نوع کامل و دقیق قاعده عقلانیت است. و لذا فعلی که در ارزیابی، مطابق آن نمره بیاورد باید نسبت به ارزیابی نوع دیگر، کاملاً «مدرن تر» و پیشرفته تر محسوب شود. چرا ما باید فکر کنیم لیبرالیسم نهایت تکامل است و مدرنیته منتج از آن، نهایت مدرنیسم؟ این يك «تابوی قرن» (بلکه چند قرنه) است و در واقع يك خرافۀ تمام عیار به حساب می آید.

۵- به سوی مفهومی «مدرن تر» از مدرنیته؛ فرامدرنیسم

اکنون با استفاده از مباحث گذشته، می توانیم سه مفهوم مختلف از «مدرن بودن» را با هم مقایسه کنیم و آنها را بر اساس «معقولیت» درجه بندی نمائیم:

در مرتبه اول، مفهوم بسیار رایج از مدرنیته است که در آن بکارگیری ابزار پیشرفته تکنولوژیک، علامت مدرنیسم است؛ قطع نظر از «عمل» فرد یا جمع با آن.

در مرتبه دوم، که پیشرفته تر است، مدرنیته بر اساس «عقلانیت فنی» است که مسلماً در مرتبه پیشرفته تری از تعریف اول قرار دارد. البته بکارگیری ابزار پیشرفته در آن مندرج است، لیکن هم به «عمل فرد» توجه دارد (به عنوان محور اصلی) و هم به معیار عقلانیت برای ارزیابی عمل. تنها اشکال آن عدم تسلیم قطعی و محض در برابر «حقیقت» است و «عقلانیت حقیقت محور» را به حسابگری فنی تنازل داده است.

در مرتبه سوم، مدرنیسم بر اساس «عقلانیت اصیل» است که در مرتبه پیشرفته تری نسبت به تعریف دوم قرار دارد؛ زیرا در آن علاوه بر آنکه «عمل»، پایه مدرن بودن است، معیار ارزیابی «عمل» نیز دقیقاً «حقیقی» است و هیچ عنصر جعلی (Conventional) در آن نیست.

تزی که در رساله متن ارائه شده است، اکنون به سهولت قابل طرح می باشد:

«جامعه اسلامی بر اساس مفهوم مدرنیته نوع پیشرفته، می تواند يك جامعه کاملاً مدرن باشد»!

جامعه اسلامی با مفهوم دوم از مدرنیسم، که در جوامع دموکراتیک لیبرال رواج دارد، ناسازگار است. در واقع، مفهوم اول از مدرنیته به يك مرض شبیه تر است تا يك اندیشه ناظر به يك واقعیت! «مدرن زدگی» است تا

مدرنیته.

برای سهولت در ارجاع، مدرنیسم مبتنی بر عقلانیت فنی را فقط با کلمه «مدرنیسم» خطاب می‌کنیم و مدرنیسم مبتنی بر «عقلانیت اصیل» را «فرامدرنیسم» (Postmodernism). البته من خوب می‌دانم که «فرامدرنیسم» خود بر همان اساس عقلانیت فنی نیز مورد استفاده قرار گرفته، لیکن حقیقتاً من در آن چیزی فراتر از مدرنیسم نمی‌بینم. تنها تغییر، در معیار عقلانیت است که می‌تواند ما را از مرزهای مدرنیته (براساس عقل فنی) فراتر برده و به افقهای جدید فرامدرنیسم آشنا کند. از آنجا که معتقدم ما در جامعه اسلامی ایران برای توسعه باید یکباره آهنگ «فرامدرنیته» ساز کنیم و توسعه ما به «فرامدرنیسم» نباید و نمی‌تواند از ویرانه‌های مدرنیسم عبور کند، لذا مناسب می‌بینم که این دو مفهوم را دقیقتر مقایسه نمایم. طبیعی است که ما مبنای مناسبی برای اینکار داریم و آن ساختار عمل است که مطابق تئوری ما اثر «عقلانیت» را در عمل فرد و یا جامعه (حکومت) می‌توان در جریان آن به راحتی تماشا نمود. این مقایسه را با تفصیل و دقت بیشتری دنبال می‌کنیم:

الف. مقایسه مدرنیسم و فرامدرنیسم در مورد تصویر از وضعیت حقیقی: همانطور که در مباحث تئوری برای عمل اشاره کرده‌ام، وضعیت حقیقی، بخشی از جهان واقعی است که عامل در عمل با آن مقابل می‌شود و بستری است که عمل در آن متولد می‌گردد. تصویری که عامل از این وضعیت دارد نقش مهمی در تصمیمات وی (چه در مورد وضعیت مراد و چه در مورد برنامه عمل) بازی می‌کند. اما این تصویر دارای سه رکن عمده است:

رکن اطلاعات، رکن علمی و رکن فلسفی (متافیزیک). در رکن اطلاعاتی، نقش تکنولوژی ارتباطی و انقلاب انفورماتیک بسیار مشهود

است؛ اینکه بتوان اطلاعات فراوان بدست آورد نیازمند «مشاهدات» بیشتر حواس انسانی است که مسلح به وسائل باشد؛ و سپس این اطلاعات را انبار کردن و دسته بندی نمودن (sorting) و پالایش (Process) کردن و بنحو قابل دسترس، ذخیره ساختن، نیازمند کشفیات جدید در علوم کامپیوتر و صنعت آن بوده است. بر این امر باید «هوشمندی فزاینده» ماشین ها را افزود که خود بعد جدیدی است. رکن اطلاعات در مدرنیته آغاز و در فرامدرنیته تداوم یافته و تکمیل خواهد شد. رکن دیگر، اساس «علمی» در فهم وضعیت است، زیرا اطلاعات هرگز جای «علم» را نمی گیرد، اما در پالایش مدلهائی که عالم از پدیده حقیقی می سازد، مسلماً نقش عمده ای دارد. عالم به کمک مشاهدات، ترجیحات خود را مدلل می کند و این امر، یعنی ملاك ترجیح يك مدل بر دیگری، مهمترین ضابطه حقیقت (و یا نزدیکی به واقع Verrisimilitute) است. «انسان فرامدرن»، در تکیه بر علم و در فهم وضعیت حقیقی نسبت به «انسان مدرن» هیچ تغییر و یا افتی ندارد. بهمین نحو است در «حکومت فرامدرن» نسبت به حکومت مدرن یا هر «تجمع» (Collective) فرامدرن نسبت به تجمع مدرن. (البته مقصود تجمعاتی است که مصدر «عمل ارادی» در مفهوم توسعه یافته از عمل ارادی فرد می تواند باشد). رکن سوم، بینش فلسفی به وضعیت حقیقی است و در اینجا من فلسفه را در مفهوم بسیار اصیل و سقراطی آن یعنی حکمت اولی (متافیزيك) به کار می برم. در اینجا يك اختلاف مهم بین دو تیپ ایده آل است: در تیپ ایده آل مدرنیسم، انسان مدرن از اسم متافیزيك می ترسد، از سؤال اصلی آن که همان سؤال ریشه و معنی وجود است، فرار می کند و صرفاً خود را به «امور فنی» زندگی مشغول می نماید. اما انسان در تیپ ایده آل فرامدرن در مرز «فیزيك» نمی ایستد و حتماً کاوش خود را به اعماق حقیقت تا هر کجا که نیاز باشد ادامه می دهد و برای او مرزهای متافیزيك و ورود بدان يك

«تابو» نیست. انسان فرامردن وقتی خود را در وضعیت حقیقی می‌یابد، به کمک اطلاعات و علم، «محیط» خود را می‌شناسد اما این معرفت اکولوژیک او را از سؤال درباره معنی حقیقی این مقابله با وضعیت (Enconter) باز نمی‌دارد؛ حتماً «وضعیت» خود را با توجه به این معنی در ذهن به تصویر می‌کشد. نباید فکر کرد که این «زمینه فلسفی» چون چیزی برای اضافه کردن به علم انسان به وضعیت حقیقی ندارد، لذا تأثیری در کار ندارد. اشتباه بزرگ در همین جا است. «ریشه‌یابی» و مبنای «انتولوژیک» ممکن است به مفهوم رایج و متداول از علم، چیزی به معرفت علمی ما از وضعیت اضافه نکند، اما بهیچ وجه معرفت علمی آخر خط نیست! اتفاقاً این عمق فلسفی «متافیزیک» در عمل عامل و در انتخاب‌های وی می‌تواند بسیار مؤثر باشد. مثلاً در مورد دو فردی که در وضعیت دشوار قرار دارند و تمام راهها به رویشان بسته شده، یکی «خودکشی» را بهترین درمان می‌یابد و دیگری که خود را امیدوار به الطاف الهیه می‌یابد و راه را بسته ندانسته و خودکشی را حرام می‌داند، تفاوت عمده‌ای وجود دارد. البته در مفهومی مبنائی‌تر از «علم» می‌توان ادعا کرد که حوزه معرفتی فرد در فرامدرنیسم از وضعیت حقیقی خود نیز بهتر است.

ب. حال به وضعیت مراد توجه می‌کنیم: فرد در وضعیت حقیقی قرار گرفته، از آن تصویری در ذهن دارد و سپس اراده وی بر تحقق وضعیتی ایده‌آل قرار گرفته است. البته وضعیت مراد بصورت «توصیف» در ذهن عامل وجود دارد و می‌تواند در بطن آن توصیفات، حتی تناقض هم باشد که بر عامل پنهان است. «فردمدرن» چگونه به وضعیت مراد می‌رسد؟ در تیپ ایده‌آل مدرنیته، عقلانیت فنی حکم فرماست، و مطابق آن «درستی» یا «نادرستی» یک هدف، چندان اهمیتی ندارد؛ آنچه که مهم است «عملی بودن» یا «نبودن» آن هدف است. البته «قانونیت» در یک جامعه مدرن مدنی،

حتماً بخشی از شرایط عملی بودن است، لیکن «چرتکه»، باید تصمیم نهایی را بگیرد! اما در تیپ ایده آل فرامدرنیته، فرد «دغدغه درستی» را در همه احوال دارد و رفتارش باید به نحوی باشد که از عهده این دغدغه برآمده و توجیهی معقول یافته باشد. برای وی انسان دارای هدف، سعادت، کمال، وظیفه‌ای اصیل است. کارها براساس اینکه در آن جهت باشند یا نباشند «درست» یا «غلط» می‌شوند. «درستی» همانطور که در قضایا مبنای دارد، در اعمال هم دارد. بهترین انتخاب برای فرد تنها با ملاک «عملی بودن» (Feasibility) تعریف نمی‌شود؛ بلکه اولین تست براساس مسئولیت و وظیفه اصیل انسان در آن وضعیت است، سپس تست عملی بودن باید صورت گیرد. «ماکس وبر» در دسته‌بندی افعال عقلانی در همان ابتدا متوجه این مسئله شده بود و یک مجموعه‌ای از افعال ارادی تعریف کرد که در آن «عامل» مقدم بر «عملی بودن»، دارای ترجیحاتی است و اینها را افعال هدف محور (Zweck Rationalität) خوانده است؛ در مقابل افعالی که عامل در آن صرفاً براساس عملی بودن هدف را برمی‌گزیند: (Wert Rationalität) از اینجا مسئله اصالت دادن به وظیفه آغاز می‌شود: قبل از توفیق باید به انجام وظیفه اندیشید! و تحقق وضعیت مراد باید با وظیفه کنار بیاید و به نفع آن اگر لازم بود، استعفا دهد.

«انسان مدرن» دنیا را از لحاظ بدی و خوبی کاملاً یک رنگ و مات می‌بیند و فقط «عملی بودن» می‌تواند آن را جالب و یا بی‌ارزش کند؛ در حالیکه برای فرد در تیپ ایده آل فرامدرنیته، دنیا پر از بد و خوب است و هرچیز حساسی دارد که باید کشف شود؛ و انسان در هر وضعیتی که قرار می‌گیرد باید وظیفه اصلی خود را بداند و این ابتدای بصیرت است، همچنین باید راه انجام آن وظیفه را نیز بداند که کمال بصیرت است. «موفق» کسی است که عمل به وظیفه کند خواه به وضعیت مراد برسد و یا نرسد!

ج. با بحث‌هایی که تاکنون داشتیم کاملاً روشن است که در رکن سوم عمل، یعنی برنامه اقدام، باید بین مدرن و فرامدرن تفاوت عمده وجود داشته باشد. بخشی از دوگانگی توفیق و وظیفه به این ناحیه هم سرایت می‌کند؛ بنحو اجمال تفاوت‌های عمده را می‌توانیم چنین برشماریم: انسان مدرن هنگامی که می‌خواهد برنامه‌ای را برای عمل برگزیند مهمترین دغدغه‌ای که در ذهن دارد اینست که آیا این برنامه با بهترین راندمان، باعث تحقق وضعیت مراد می‌شود یا نه؟ بدیهی است که این يك دغدغه کاملاً فنی است. البته انسان مدرن، تخلف از قانون نمی‌کند، لیکن در چارچوب قانونی بودن، خود بخشی از تکنیک بوده و در محاسبه عملی بودن وارد است. اما برای فوق مدرن، برنامه عمل برای نیل به هدف است و در هر مرحله هم باید عملی «درست» باشد! «درستی» فراتر از قانونی بودن است.

در واقع برای انسان مدرن، تماشای فرد فوق مدرن می‌تواند مسئله‌ساز باشد: بنظر او گاهی فوق مدرن «فنا تیک» یا «بنیادگرا» می‌شود؛ به عملی بودن هدف فکر نمی‌کند و... قس علی هذا در حالیکه «انجام وظیفه» خود بخشی از هدف است، یعنی از دیدگاه فوق مدرن هیچ خللی در ارکان عمل وجود ندارد؛ همواره برنامه عمل باید درصدد تحقق وضعیت مراد، باشد. اما در وضعیت مراد، انجام وظیفه، خود يك جایگاه دارد.

۶- از فرد تا جامعه مدنی

قبلاً در چند مورد اشاره کرده‌ام که فرد عامل، عنصر اساسی است و در واقع «عمل» سنگ زیربنای پدیده‌های اجتماعی است. اما از ترکیب افراد به عنصر «جمع» می‌رسیم و اگر این ترکیب به اندازه‌ای قوی باشد که امکان عمل دسته جمعی (Collective) را بوجود آورد در آنصورت با تجمع عامل روبرو هستیم. بهترین نوع این تجمعات عامل، تجمع (یا جامعه)

مدنی (Civil Society) است که در آن حکومت وجود دارد. از آنجا که در این بحث ما علائق جامعه شناختی نداریم به تجمعات میانی (میان فرد تا جامعه مدنی) کاری نداریم و صرفاً به جامعه مدنی نگاه می‌کنیم. مفهوم مدرنیته و فرامدرنیته کاملاً در مورد جامعه مدنی نیز قابل توسیع است و با همان ملاک عمل ارادی و عقلانیت تعریف می‌شود و عقلانیت فنی و اصیل، مرز بین مدرنیسم و فرامدرنیسم را می‌سازد. البته ارکان عمل، مطابق تئوری ما در جامعه مدنی، میدان کمال حقیقی دارند و لذا، تئوری ما نشان می‌دهد که چرا کمال فرد در جامعه مدنی است! فی المثل فهم وضعیت حقیقی را در نظر بگیرید. در عمل فرد این کار توسط ذهن شخص انجام می‌شود و می‌تواند کاملاً شخصی (Subjective) باشد؛ در حالیکه در جامعه مدنی، مثلاً اگر حکومت به عملی مبادرت می‌کند، فهم وی از وضعیت می‌تواند توسط جمع زبده‌ای از کارشناسان انجام شود که مسلماً يك پروسه دقیق و کاملاً غیر شخصی می‌باشد. «کمال» عمل در این رکن، کاملاً ظاهر است: آنچه از فرد در فهم فردی می‌تواند حاصل شود، نسبت به امکان فهم حاصل از يك تلاش جمعی بسیار ناچیز است، بهمین ترتیب در سایر ارکان عمل می‌توانیم مقایسه را ادامه دهیم. پس جامعه مدنی، از لحاظ «عمل» در واقع تکامل عاملیت انسان است!

به عنوان نمونه، حوزه قدرت حکومت را در دو تیپ ایده آل «مدرن» و «فرامدرن» با هم مقایسه می‌کنیم. در تیپ ایده آل مدرن، ملاک مشروعیت حکومت، قرارداد اجتماعی است و حوزه مسؤلیت حکومت، حفظ امنیت است. امنیت در این مفهوم، شامل حدود شخصیه است تا امنیت عمومی و کشور. اساس کار این است که بهترین وضعیت می‌بایست وضعیتی باشد که در آن هر کس بتواند کار خود را با آزادی بکند؛ لیکن این مسئله بلافاصله منجر به جنگ می‌شود، لذا باید برای هر کس يك فضای آزادی تعریف کنیم

که در داخل آن فضا وی نسبتاً آزادی کامل دارد و بیرون آن در حدی که معارض با دیگری نشود! دولت وظیفه اش حفظ امنیت حدود است. لذا حکومت و حاکم مثلاً حق هدایت و ارشاد ندارد؛ حق ندارد به مردم بگوید چگونه در زندگی فردی خود باشند، بلکه فقط ژاندارم است و بس. این مبنای رفتار دموکراسی لیبرال است که جامعه مدنی مدرن را می سازد. حال به تیپ ایده آل فرامدرن توجه کنیم: مشروعیت حکومت از مسئله اصالت وظیفه، حاصل می شود و حاکم مبتنی بر وظیفه هم باید جامعه را هدایت کند و هم آن را نگرهبانی! حوزه اختیارات حاکم می تواند تا زوایای بسیار باریک از زندگی فرد، عنداللزوم برود! البته نباید به یاد وضعیت های دوره ماقبل مدرن بیافتیم و وحشت کنیم! بلکه این مسئولیت ارشاد در زمینه رشد سایر اجزاء جامعه مدنی معنا دارد، مثلاً در جامعه اسلامی امر به معروف یا نهی ازمنکر وجود دارد و پایین ترین فرد می تواند بالاترین عنصر سیاسی را امر به معروف یا نهی ازمنکر کند. بدیهی است این ساختار با اختناق همخوانی ندارد، لذا نباید به محض مطرح شدن دایره وسیع اختیارات حاکم، به فکر سوءاستفاده های يك حاکم فاسد افتاد، البته فساد حکومت و حاکم به مراتب خطرناکتر از فساد فرد است و اگر دست حاکم بیشتر باز باشد، فساد او سخت تر! اما تنها نوع فساد در حکومت، «خودکامگی» و «استبداد» نیست، برای روشن شدن مسئله کافی است توجه کنید که در بهترین مدل دموکراسی در یونان، سقراط حکیم به جرم هدایت گری اعدام شد! این می تواند بزرگترین فساد باشد. من معتقد هستم که این زمینه، بسیار جالب است و می توان مسائل مختلفی از قبیل آزادی، تسامح اجتماعی، قانون، کارآمدی و غیره را بین دو تیپ ایده آل مقایسه نمود. هر يك از اینها به ما نکات جالبی را نشان خواهند داد. در واقع این يك معدن بکر برای تحقیق و کاوش علمی است.

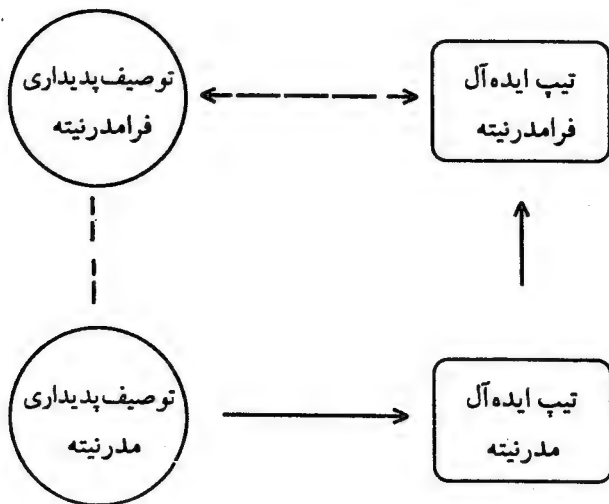
۷- توصیف فنومنال و ساختار تیپ ایده آل

در کاوشی که در رساله آمده است از روش خاصی استفاده کرده ایم که توضیح آن مفید خواهد بود. همواره پدیده عینی (فنومن Phenomen) نقطه آغاز است؛ و توصیف آن، آنطور که پدیده دریافت می شود، عینی ترین پایگاه آغاز بحث خواهد بود. اما این صورت پدیداری باید در يك پروسه «رفض» ساختار اصلی و منطقی خود را روشن کند و در ضمن فاصله خود را هم از آن ساختار معین کند. سپس تحولات در ساختار منطقی، قطع نظر از تحولات پایداری، ما را به افقهای جدید می رساند که تیپ ایده آل کاملتر باید محسوب گردد.

در بحث جاری از تعریف و توصیف (معمولی) مدرنیته آغاز کردیم و مفهوم ایده آل آن را ساختیم و سپس آن ساختار را به شکل منطقی - عقلی کامل کردیم و به تیپ ایده آل فرامدرنیته رسیدیم. حال می توانیم فرامدرنیته عینی (پدیداری) را نیز با آن مقایسه کنیم! و از این تقابل بحثهای جدی زیادی کشف می شود. شکل زیر این سیکل را می نمایاند.

امروز فرامدرنیته، بنحو عینی در حال ظهور است و مقایسه آن با تیپ ایده آلی که توصیف کردیم خیلی چیزها به ما می آموزد. برای روشن شدن این رگه پربرکت از حقائق اجتماعی، چند قدمی برمی داریم. برای اینکه تصویری پدیداری (فنومنال) از فرامدرنیته پیدا کنیم چه باید بکنیم؟ راه آسان اینست که به نوشته های سردمداران معروف آن اندکی توجه کنیم مثلاً سه نویسنده معروف: ژاک بودریار - J. Baudrillard ژاک دریدا - J. Derrida و میشل فوکو Michel Foucault می توانند نمونه های مبنائی برای بدست آوردن وضعیت فنومنال مدرنیسم باشند. پرواضح است که این راه، آسان ولی بدون اشکال نیست. زیرا آنچه اصل است صورت حقیقی پدیده ای است که در عالم خارج وجود دارد. فهم این صورت حقیقی باید

مبتنی بر روش درست و پاسخگو به ضابطه حقیقت باشد و لا غیر. در مورد استناد هر يك از موضوعات مربوط به «فهم» یا «اعتقاد» و «عمل» به جامعه یا هر «تجمع عامل»، ما با مسائل روش شناختی بسیاری روبرو می‌شویم. آمارگیری و پرسشنامه پرکردن بی‌ارزش نیست. اما مسلماً ارزش بالائی هم ندارد. در چنین وضعیتی است که من راه آسان را برای خواننده رساله مطرح کرده‌ام، در حالیکه به نواقص آن کاملاً آگاهم. مدرنیسم سخنگو ندارد و آنانکه درباره آن قلم زده‌اند هم در مواضع مختلف بسیار گوناگون گفته‌اند. مثلاً مواضع زیر را مرور نمایید:



- مدرنیسم در کشف ماهیت انسان که سعی کرد از روشهای علوم طبیعی استفاده کند سخت به اشتباه افتاد و تصویری نادرست از تاریخ پیدا کرد! ما باید از کلی‌گرایی اجتناب کرده و هر فرد و هر عمل وی را به عنوان «مهم» تحت مطالعه قرار دهیم.

- دموکراسی از طریق قرارداد اجتماعی و انتخاب نماینده، يك

دروغ آشکار است و هیچ مبنای عقلی قابل دفاع برای اعمال قدرت ندارد!

- آزادی و تسامح يك فریب در جامعه لیبرال می باشد.

- پرداختن به امور فنی فقط فرار از مسأله است.

- «حقیقت» هیچ مبنائی ندارد و بشر کاملاً یله ورها و بی پناه است!

- «حرف زدنها» صرفاً بازی است. متون معنی اصیل ندارند که روی

آن دعوا کنیم، هر کس باید هرچه می خواهد در معنای متن تزریق کند!

- مدرنیسم يك سراب بیش نبوده و بشر امروز در بن بست کامل

است.

- حکومت‌های لیبرال - دموکراسی هیچ مشروعیتی ندارند و تنها

مشارکت درست سیاسی این است که فرد با آنها درگیر شود!

در واقع فرا مدرنیته (پدیداری) درباره فهم، تاریخ، روش

معرفت یابی، مبانی فلسفی هستی، سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی و ماهیت

انسان حرف دارد. البته حرفها هم همه یکسان نیستند. من نمی خواهم به

دقت به تحلیل اندیشه های آنان بپردازم. لیکن می خواهم بگویم:

این متفکران نقص عقلانی مدرنیسم را خوب دریافته اند و چون گرفتار

تابوهای فراوان هستند جرئت پاره کردن بندها و حرکت به سوی مبنای

اصلی و منطقی را نیافته اند. فاصله فرامدرنیسم موجود و تیپ ایده آل

آن گویای عوامل و سوابقی است که هر يك اهمیت فراوانی دارد.

۸. تمدن نوین براساس عقلانیت اسلامی

۸. تمدن نوین براساس عقلانیت اسلامی*

اشاره

در نیمهٔ دوم قرن بیستم از برکت وجود مبارك حضرت امام (قدس سره) دو هدیهٔ گرانبها به بشریت عرضه شده است: یکی نظام جمهوری اسلامی در ایران به عنوان يك نمونه از حکومت اسلامی و دیگری نهضت عظیم احیای اسلام در میان مسلمانان جهان. این دو نعمت بزرگ قابل درك نیستند مگر اینکه آنها را در پرتو وسیع تری ببینیم و در این زمینه، تعبیر «تمدن جدید» که با فرهیختگی تمام از سوی مقام معظم رهبری، عنوان گردید، بی تردید نیکوترین «سرنخ» است. امروز ما نیاز مبرمی را در عالم فکر احساس می کنیم: این نیاز از یکسو برای روشن کردن مبانی عقلانی حرف ما در دنیا است و از سوی دیگر برای پیشبرد و توسعه جوهری نظام اسلامی

* این مقاله اولین بار در مجله مجلس و پژوهش، شماره ۱۷ (مهر و آبان ۱۳۷۴)، صفحات ۱۱ الی ۲۳ به چاپ رسیده است.

در ایران است.

رساله‌ای که خدمتتان تقدیم می‌شود در واقع يك رساله توضیحی^۱ است و هر بخش و حکم آن دارای برهانهای مفصلی است که در آثار مختلف خود آورده؛ لیکن عرضه اجمالی آن برای جلب توجه اندیشمندان حوزه سیاست و معارف اجتماعی نیز مفید است. ان شاء الله.

۱- چه چیز تمدن‌ها را می‌سازد و آنها را از هم متمایز می‌کند؟ بدون شك این مهمترین سؤالی است که کاوشگران حوزه تمدن‌ها باید در سرتاسر تحقیق خود به پاسخ آن متکی باشند. برخی به جوابی ساده (و بلکه ساده لوحانه!) اکتفا می‌کنند؛ از قبیل اینکه: مجموعه‌ای از عقاید و رفتار عمومی همراه با آداب و رسوم! این پاسخ راه گشا نیست. پاسخ درست اینست که تمدن‌ها با عمومی شدن عقلانیتهای بوجود می‌آیند و با تعبیر آنها تغییر می‌کنند و با افول آنها زائل می‌شوند و عقلانیت عمومی شده را «فضای عقلانی» می‌نامیم. بنابراین با دو مسأله مهم روبرو هستیم: عقلانیت (قبل از اینکه عمومی شود) چه ساختاری دارد؟ و دیگر اینکه در چه شرائطی يك عقلانیت امکان عمومی شدن پیدا می‌کند؟

۲- حال می‌پرسیم که جوهر عقلانیت چیست؟ عقلانیت مبنای «عمل» و ارزیابی آن است. انسان موجودی عامل است و عاملیت یعنی اینکه از انسان «عمل ارادی» صادر می‌شود و در اعمال ارادی انسان تمام هنر انسان بودن زمینه ظهور دارد! عقلانیت به سؤال بسیار مهم «چه باید کرد؟» پاسخ می‌دهد: چه در سطح کلی و چه در وضعیت خاصی که محل تولد عمل است. عمل ارادی دارای سه رکن مهم است:

رکن اول، تصویری است که عامل از وضعیت دارد. وضعیت بخشی

از حقیقت خارجی است که مربوط به عامل و عمل در آستانه تولد می باشد؛ بدیهی است که کمال این رکن در داشتن تصویری هرچه نزدیکتر به واقع است و این امر درجه عقلانیت را می رساند.

رکن دوم، به تصویر کشیدن وضعیت مراد است؛ یعنی عامل از بین اقیانوسی از امکانات یکی را برمیگزیند و آن را «مورد اراده» قرار می دهد. عقلانیت مبنای توجیه این انتخاب است.

رکن سوم، برنامه اقدام است؛ یعنی عامل برای تحقق وضعیت مراد با توجه به امکانات و شرائط و معیارها «راهی» را برمیگزیند. عقلانیت درجه هدایت به مقصود، به کارگیری بهینه امکانات و حفظ «حدود» مشروعیت عمل است.^۲

ملاحظه می کنید که عقلانیت در سرتاسر عمل جریان دارد و صرفاً يك برچسب زائد بر عمل نیست.

۳- فکرهای ژرف و کمیاب، مسأله عقلانیت را تا ریشه و بن دنبال می کنند و برای آن بنیانی می سازند اما وقتی عمومی شد بدین معنا نیست که همه این دقت و ریشه یابی را تکرار کرده اند؛ بلکه «عمومی شدن» یعنی مردم يك جامعه (یا جوامع) عقلانیتی را به تدریج پذیرا می شوند و اعمال خود را با آن مبنا سامان می دهند. در آن صورت آن عقلانیت مبنای «عمل» جمع شده است و در ارزیابی ساختارهای اجتماعی مربوطه بکار گرفته می شود. از همه مهمتر: «تمدن» محصول عمل جمعی است و لذا مظاهر تمدن همه و همه براساس عقلانیت پایه - که عمومی شده - توجیه لازم خود را می یابند. تعامل بین تمدنها نیز براساس عقلانیتهای آنها قابل توجیه است:

۲. ر.ک. به: محمدجواد لاریجانی، حکومت، بحثی در مشروعیت و کارآمدی، (تهران: انتشارات سروش، سال ۱۳۷۴)، فصل دوم.

تأثیرگذاری و تأثیرپذیری، همزیستی یا تقابل. هرگز نباید تعامل ملتها و حکومت‌های تمدن‌ها را جوهر این داد و ستد بدانیم. ملتها و حکومت‌ها می‌توانند تعامل متفاوتی داشته باشند، و فقط هنگامی این امر به تمدن آنان قابل انتساب است که بین عقلانیتهای مربوطه بتوان روابط را توجیه کرد. البته فاصله با تیپ ایده آل (نسخه مطابق عقلانیت) خود گویای عوامل مؤثر در اعمال است که در جای خود باید مورد توجه قرار گیرد.

از سوی دیگر، پذیرش عمومی يك عقلانیت به شرائط اجتماعی و عوامل روانی و البته درك فلسفی (واقعی) ربط دارد. مثلاً طبیعی است که مردم به تنگ آمده از زورگونی اصحاب کلیسا، علیه زورگونی و تعالیم کلیسا پذیرش بالائی داشته باشند؛ یعنی اگر ندائی بگویند این اصحاب بر باطلند و ضمناً زنا و شرب خمر و دنیاپرستی هم که کلیسائیان اینقدر بد آن گفته‌اند، چندان بد نیست، مردم همه این «بسته» را پذیرا هستند! عکس این وضعيت هم ممکن است: اگر در جامعه‌ای لیبرال و دموکراتیک آشوب و بی‌نظمی بالا بگیرد و فساد و بی‌بندوباری به نهایت برسد، مردم سرخورده پذیرای يك دیکتاتوری خواهند بود که در کنار ایجاد نظم دهها کار دیگر را هم تحمیل می‌کند!

۴- دوران مدرنیته، که تمدن فعلی اروپا و آمریکا را می‌پوشاند، توسط نوع خاصی از «عقلانیت» قابل تعریف است که آنرا می‌توان «عقلانیت لیبرال» یا «عقلانیت فنی» نامید. پاسخ این عقلانیت به سؤال «چه باید کرد؟» را عمدتاً حول محورهای زیر می‌توان خلاصه نمود:

(الف) - باید سؤال «چه باید کرد؟» را جدا از مسأله ریشه و معنای هستی دنبال کرد. عدم توفیق تلاشهای فلسفه اولی نشان داده است که ریشه‌یابی وجود مسأله‌ای بی‌سرنوشت است و بهتر است فرض کنیم ما انسانها هم صرفاً نوع دیگری از جانوران هستیم که دارای قابلیت‌های ویژه

می‌باشیم، همانطور که در هر نوع این ویژگیها وجود دارند.

(ب) - بهترین حالت این بوده که هرکس هرچه می‌خواهد بتواند بکند! آزادی کامل در عمل ازیرا، ظهور هر خوبی و کمال ادعا شده در چنین شرائطی محتملتر هست. اما امکان چنین آزادی عملی وجود ندارد زیر انسانها بلافاصله در تعارض منافع قرار می‌گیرند؛ لذا دولتها اختراع شده‌اند تا برای افراد حدود آزادی ممکن را در وسیعترین شکل البته بدون تبعیض و تفاوت تضمین کنند. لذا وظیفه حکومت صرفاً «تأمین» است؛ یعنی حفظ امنیت در همه ابعاد آن. قانون یعنی تعریف مرزهای آزادی افراد، دولت نه وظیفه وعظ و نصیحت دارد و نه وظیفه ارشاد.

(ج) - در دایره آزادی قانونی، فرد یا هر تشکل عامل، باید برای «بیشترین نفع» کار کند و این تنها ضابطه عقلانی قابل دفاع در پایه عمل است. اما «نفع» چیست؟ ماهیت آن به تناسب نوع اعمال تعیین می‌شود: در اعمال اقتصادی، «نفع» سودی است که از سرمایه‌گذاری حاصل می‌شود و این سود از تبادل ناشی شده و محصول یک تلاش برنامه‌ریزی شده عقلانی و مستمر و به دور از بکارگیری زور می‌باشد و عمدتاً براساس «سرمایه» هم اندازه‌گیری می‌شود (ماکس وبر).

در اعمال سیاسی، «نفع» عبارت است از کسب قدرت سیاسی بیشتر از طریق دموکراتیک و بدون توسل به زور؛

در اعمال فردی، «نفع» عبارت است از کسب «لذت» بیشتر و «زحمت» کمتر (بنتام). لذا کار کسی که لذت خود را در شهوت‌رانی می‌بیند به همان اندازه عقلانی است که کار کسی که لذت خود را در عبادت پروردگار می‌بیند! البته کار این افراد می‌تواند در عین حال غیر اقتصادی و یا غیرسیاسی (از لحاظ نفع) باشد!

۵ - عقلانیت لیبرال دارای نتایجی ضروری است که اگر در آغاز

رواج این امر روشن نبود، امروز در انتهای قرن بیستم، همه را «شفاف» مشاهده می‌کنیم:

اول، ظهور نظام سرمایه‌داری (کاپیتالیستی) و رشد و توسعه ناشی از آن در حوزه اقتصاد، اولین نتیجه مهم عقلانیت لیبرال است. مثلاً «تجارت» را در نظر بگیرید؛ تجارت هزاران سال سابقه دارد، اما عقلانیت لیبرال سنت جاری و قدیمی را کاملاً دگرگون کرد:

● «استمرار» سبب شد که تجار مدرن به جای محاسبه نفع در حمل تك محموله‌ای، دنبال بدست آوردن بازارهای ثابت و قابل اطمینان بروند. ● «تبادل» از رکود سرمایه جلوگیری کرد و به نحو مدام تحرك سرمایه را لازم آورد.

● برنامه‌ریزی عقلانی، بکارگیری پیشرفته‌ترین و کارآمدترین روشهای اطلاع‌گیری، انتقال و گمانه‌زنی تجاری را بوجود آورد. پیشرفت سازمان یافته علم و تکنولوژی به جای دنبال کردن «عاشقانه» یا آماتوری علم، همه ناشی از همین نظام است زیرا علم و تکنولوژی در کارآمدتر کردن نظام کاپیتالیستی نقش تعیین‌کننده دارند. علما به نحو طبیعی به سوی کاوش در حوزه‌هایی کشیده می‌شوند که برای تلاش در آن زمینه‌ها «اعتبار» وجود دارد و امکانات عرضه می‌گردد.

دوم، در حوزه سیاست، نظام دموکراسی لیبرال پیدا شد، «نماینده‌گی»^۳ نقش عمده پیدا کرد، مشروعیت براساس قرارداد اجتماعی استوار شد، «آزادی بیان» و «تسامح» اعتقادی لازم آمد. حدود این امر فقط «امنیت» خواهد بود. حتی رعایت «عفت عمومی»^۴ از باب این است که عدم

رعایت آن باعث ناهنجاری است و ناهنجاری ناامنی می آورد.

آزادی فعالیت احزاب و پارلمان و امثال اینها همه از نتایج عقل لیبرال در حوزه سیاست است. اینکه بتوان به نحو «غیرزورمدارانه» از نردبان قدرت بالا رفت و باروش غیرخشونت آمیز به پائین کشیده شد، همه از محصولات ضروری عقل لیبرال است.

سوم در زندگی فردی، بی بندوباری شهوانی، از بین رفتن اهمیت خانواده و روشهای مختلف تبرج و لباس پوشیدن ها و غیره، همه نتیجه عقل لیبرال است که در آن عقلانیت «لذت پرستی» به نحو رسمی پذیرفته شده است.

تمدن امروز غرب که عمدتاً در اروپا و آمریکا مستقر است، تمدنی است که محصول عقلانیت لیبرال است و تمام خصوصیات آن توسط این اصل قابل توضیح می باشد. از سوی دیگر، عقلانیت لیبرال توسط چند نفرو به عنوان رسمی اعلام و اعمال نشده است؛ بلکه مبانی نظری آن در طی لااقل چهار قرن توسط فلاسفه، دانشمندان و نویسندگان بسیاری مورد بررسی قرار گرفته و تبلیغ شده است و به همین تدریج هم در میان مردم تبلیغ شد تا به صورت يك فضای عقلانی مورد قبول عمومی درآمد و در نیمه دوم قرن بیستم، در سرتاسر اروپا و آمریکا و کانادا و برخی کشورهای دیگر سیطره پیدا کرد. البته در قرن بیستم شاهد ظهور عقلانیت دیگری هم بوده ایم و آن «عقلانیت ماتریالیسم دیالکتیک» و یا «عقلانیت کمونیستی» بوده است که با سرعت ظاهر شد، رسمی شد، تحمیل شد و هرگز ریشه عمیق ندوانید و در آخر قرن منسوخ شد. مقصودم این است که پذیرش عمومی را از دست داد و ساختارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن هم از هم پاشیده شد. لیکن عقلانیت لیبرال ریشه عمیقی در فکر مردم غربی دارد و با تدریج طبیعی تری رشد کرده است. البته این بدان معنا نیست که

غیر قابل انحلال و یا انقراض باشد.

نکته دیگر، تحول «فرامدرن» است که آن را نیز به کمک مفهوم عقلانیت می‌توانیم بهتر بفهمیم: هم‌اکنون حدود دو دهه است که اندیشمندان پیشرو در غرب مبانی عقلانیت مدرن را مورد تردید قرار می‌دهند و به سوی عقلانیت جدیدی حرکت می‌کنند. طبیعی است که پیش‌بینی کنیم اگر این عقلانیت جدید همه جا گیر شود، در آن کشورها باید شاهد ظهور تمدن دیگری باشیم. این تمدن فرامدرن می‌تواند بر ویرانه‌های تمدن مدرن ساخته شود و یا از دل آن - بدون طی پروسه اضمحلال - زائیده گردد. پیش‌بینی من شق دوم است. البته عقلانیت فرامدرن هنوز در مراحل بسیار ابتدائی است، لیکن دوران تکوین خود را همزمان چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ مقبولیت عمومی طی می‌کند.

ع- در نیمه دوم قرن بیستم، ما شاهد ظهور عقلانیت نوع دیگری در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه این عقلانیت در ایران مقبولیت عمومی پیدا کرد و آنقدر موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش می‌رود. البته هم‌اکنون در مراحل اولیه تکوین نظری این عقلانیت و به طور همزمان گسترش مقبولیت عمومی آن در جهان اسلام هستیم. اگر این عقلانیت سیر تکامل خود را طی کند بدون شك «تمدن نوینی» را به جهان عرضه خواهد کرد. می‌توانم بگویم که این تمدن از لحاظ انتساب به اسلام به مراتب قوی‌تر از چیزی است که در تاریخ به اسم تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود. زیرا آن تمدن پس از آغاز در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) به سرعت راه دیگر در پیش گرفت! سؤال مهم این است که آنچه - مثلاً - در دوره عباسی و سلاطین ایرانی از حکومت و فلسفه و معارف دیگر ظاهر شد، محصولاتی در فضای عقلانیت اسلامی بود که پیامبر اکرم (ص)

عرضه کردند یا نه؟ اگر معتقد باشیم که از فضای عقلانیت اسلامی فاصله داشت در آن صورت می توانیم منتظر باشیم که جوانه تمدن جدید، تمدنی خالص تر به دنیا عرضه کند! این چالشی بسیار بزرگ است. راه آسانی نیست. از بعد نظری نیاز دارد که ژرف اندیشان امت اسلامی ساختارهای نظری لازم را عرضه کنند و به تدریج هم نقد و اصلاح شوند و هم مقبولیت عمومی پیدا کنند. در بعد تاریخی (تحقق جمعی) حتی چالش مهمتری در پیش داریم: ما در دوره ای زندگی می کنیم که عقلانیت لیبرال، بدنبال فتح الفتوح می گردد و جهانگشائی کامل را در دسترس می بیند. لذا با همه امکاناتی که تمدن غربی در دست دارد - و این امکانات بسیار وسیع و قوی و نافذ هستند - به اندیشه بشریت هجوم برده است. اطفال نه تنها از بدو تولد در معرض امواج تحمیلی عقلانیت لیبرال قرار دارند که هم اکنون دست کاری ژنتیک بر روی نطفه و جنین می خواهد زمینه تأثیر را به دوران قبل از تولد طفل هم گسترش دهد! سؤال مهم این است که: آیا بشر اصلاً می تواند گوش شنوایی برای حرف دیگر داشته باشد؟ آیا به او فرصت روبه رو شدن با عقلانیت دیگری داده می شود؟ پیش قراولان عقلانیت اسلامی در نسل حاضر باید در چنین شرائطی بدنبال مقبولیت عمومی کالای خود باشند. اگر توفیقات دهه گذشته نبود، حتماً بر این باور می شدیم که کار از کار گذشته است اما در بهمن ۱۳۵۷ معجزه بزرگ اتفاق افتاد! معلوم شد: می توان امواج سهمگین ظلمت غربی را با کیمیای حقیقت و نور نافذ آن پاره کرد و پشت سر گذشت. تمدن اسلامی را نباید محصور در دنیای اسلام پنداشت، بلکه برای غرب، نیز هدیه ای برای دوران فرامردن خواهد بود.

۷- حال می پردازیم به توضیح مبانی عقلانیت اسلامی؛ می توانیم اصول ذیل را بیان اجمالی بدانیم:

(الف) - همه موجودات مخلوق پروردگار متعال هستند و برای

غرض خاصی خلق شده اند. انسان نیز از جمله مخلوقات و بلکه اشرف آنهاست. در زندگی در این جهان، انسان باید به «وظیفه» عمل کند تا سعادتمند شود. عمل به «وظیفه»، رضای خدا را جلب کرده و قرب او را حاصل می آورد و این سعادت انسان است.

خداوند متعال برای آشنا نمودن بندگان به وظائف و راه، پیامبران را فرستاده است تا نشانه های راه را تعلیم دهند.

(ب) - انسان در هر وضعیتی «وظیفه» دارد و هر چه فاصله عمل با این وظیفه حقیقی بیشتر باشد عقب تر افتاده است.

اولین محصول عقلانیت اسلامی، تشخیص وظیفه در هر وضعیتی است. فقه، حدیث، سنت، تفسیر و... همه جداولی هستند که به دریای عقلانیت می ریزند.

(ج) - پس از تشخیص وظیفه، یافتن مهمترین راه عمل بدان باید در فضای عقلانیت اسلامی انجام شود. «بهترین» یعنی «مؤثرترین» راه «مشروع»! در این مرحله از آخرین دستاوردهای علمی و تکنولوژی استفاده می شود، لیکن باید «مشروعیت» هر مسیر هم روشن گردد. البته برای موفق شدن باید نهایت تلاش را کرد، لیکن عمل به وظیفه خود اصالت دارد. ما مسئول نتیجه نیستیم؛ ما باید «وظیفه» را دانسته، مهمترین تلاش را برای انجام بهترین «راه» در جهت انجام وظیفه ارائه دهیم. باقی با خدای سبحان است.

(د) - همانطور که اشاره شد «وظیفه» مفهومی کلیدی در عقلانیت اسلامی است و منحصر به زندگی فردی نیست. از مهمترین وظائف مسلمانان اقامه دین است و این امر تمام نیست مگر به اقامه حکومت براساس عقل اسلامی. یعنی اگر حکومت مشروع بر سر کار نیست وظیفه مهم سعی در استقرار آن است و اگر بر سر کار است تلاش در یاری آن

(تولی) مهمترین وظیفه است. حکومت در عقل اسلامی مشروعیت خود را براساس ولایت فقیه می سازد. و در کارآمدی تابع بهترین روش موجود است.

(ه) - در زندگی فردی نیز عمل فرد باید براساس انجام وظیفه باشد. از يك سو حدود شرعی مرزهایی را روشن می کند و از سوی دیگر تلاش در انجام وظائف، تلاشی مستمر و به نحو «مسابقه» تحرّك آفرین است.

(و) - تشخیص «وظیفه» باید مبنای عقلانی داشته باشد؛ لذا «رجوع به عالم» که معقولترین روش است، اصالت می یابد. این «رجوع» درحوزه های مختلف فروعات خاص خود را دارد و فقط برخی در امر اجتهاد و تقلید نهفته است. نقش عالم در آگاه کردن مردم به وظیفه فراتر از صرف بیان احکام است. همچنین از این امر نتیجه می شود که نقش و اهمیت علمای دین در حیات انسانی (در فضای عقلانی اسلامی) از مسیر سیطره يك سازمان خاص نیست (مانند کلیسا که يك سازمان - Institution - است)، بلکه مجرای کاملاً عقلانی دارد و آن «رجوع به عالم» از سوی مردم است.

۸ - برای اینکه نشان دهیم مطالب بیان شده در مورد عقلانیت اسلامی تا چه حدّ در جریان عمل (فرد / جمع) مؤثر است لازم است در ارکان مختلف عمل آثار آن را دنبال کنیم:

(الف) - رکن اوّل عمل ارادی، وضعیّت حقیقی است که بستر تولّد عمل است. انسان چه تصویری از وضعیّت حقیقی می تواند داشته باشد؟ طبیعی ترین و اوّلین سطح محیط مادی / اجتماعی است؛ که از آن می توان به «اکولوژی عمل» تعبیر کرد. برای عقلانیت لیبرال، همین مقدار کافی است و ورای آن رفتن توجیهی ندارد. اما در عقلانیت اسلامی موضوع کاملاً فرق دارد: عامل به خود نگاه می کند و خود را بنده خدای قهار و قوی

و مسیطری می‌داند که هم به نحو کامل بر او و بر تمام جهان مسیطر است و هم مراقب و هم دلسوزترین و رحیم‌ترین ملجاء؛ متکای خود را و بهترین یاور خود را خدا می‌بیند. و آنگاه امکانات موجود صرفاً بخشی از مراحم الهی است که خدای متعال در اختیار عامل قرار داده است. لذا فرد در فضای عقلانی اسلامی، اکولوژی عمل را نهایتِ امکانات نمی‌داند، بلکه عقبهٔ وضعیّت تا ارادهٔ خدای متعال گسترش دارد. از سوی دیگر عامل، علاوه بر اینکه وضعیّت را از لحاظ شرائط باید بشناسد، باید از لحاظ وظیفهٔ خاص آن وضعیّت را هم دنبال نماید؛ زیرا معتقد است در هر وضعیّتی در محضر الهی است و در يك امتحان وارد است و عمل به وظیفه تنها راه نجات از امتحان است.

(ب) - در رکن دوم و سوم عمل، آثار عقلانیّت اسلامی آشکارتر است: اولاً، هدف نهایی معین است: کسب رضای الهی! و این امر جز از طریق انجام وظیفه میسر نیست؛ ثانیاً، مناسب‌ترین راه برای رسیدن به مقاصد باید انتخاب گردد. در این نقطه نقش علوم و تکنولوژی کاملاً روشن است: به کمک آخرین پیشرفتهای علمی و فنی است که می‌توان نزدیکترین و مناسبترین راه رسیدن به مقصد را پیدا کرد. ثالثاً، در مسیر نیل به هدف، اقدامات صرفاً نمی‌توانند رسیدن به نزدیکترین راه باشد بلکه باید مشروع هم باشد! عقلانیّت اسلامی برای رسیدن به هدف حدودی را در عمل معین می‌کند. رابعاً، عامل همواره باید خود را در مسابقه‌ای به سوی هدف بداند و لذا عدم تحرّک خود خلافِ عمل به وظیفه است!

۹- جامعهٔ اسلامی و حکومت؛ در واقع این مهمترین نتیجه‌ای است که از عقلانیّت اسلامی در سطح اجتماعی بدست می‌آید. جامعهٔ اسلامی، یعنی جامعه‌ای که عقلانیّت اسلامی در حرکت فردی و جمعی آن حاکم است. از این مطلب نتایج مهمی بدست می‌آید:

(الف) - تأسیس جامعه، یعنی تجمع بشری با به هم وابستگی سازمان یافته، اگر طبیعی یا مصلحتی نباشد حتماً وظیفه است! عقلانیت اسلامی ما را از زندگی انفرادی باز می‌دارد و تجمع مدنی را تجویز می‌نماید.

(ب) - حکومت سموّ تجمّعات عامل در جامعه است؛ عقلانیت اسلامی هم در اساس مشروعیت آن حرف دارد و هم در بنای کارآمدی آن. در اساس مشروعیت، «صلاحیت برای انجام وظیفه» ملاک است و لذا ولایت فقیه دقیقاً بیان همین مطلب است و در طراحی سازمان عامل دولتی (حکومتی) وظیفه، سیر به سوی کارآمدترین را ایجاب می‌نماید. یکی از دستاوردهای این الزام اینست که مردم مشارکت سیاسی فعال داشته باشند. لذا دموکراسی عملی^۵ یکی از نتایج آشکار عقلانیت اسلامی است.

(ج) - حدود اختیارات دولت و میدان عمل اوستا کجاست؟ حکومت در عقلانیت اسلامی مانند فرد دارای وظیفه است؛ نحوه تشخیص وظیفه و عمل بدان را میزان کارآمدی نظام بیان می‌کند. دستاورد بشر در آخر قرن بیستم در این زمینه این است که حکومت هر قدر کوچکتر باشد و هر قدر امور با تصدی مردم انجام شود بهتر است بنابراین مبتنی بر این دستاورد علمی (در علم سیاست) دولت باید اصل را بر کنار ماندن در کارها و صرفاً هدایت و نظارت بگذارد. بنظر من این مدرن‌ترین نحوه تفکر درباره حکومت است! زیرا در آن همواره آمادگی برای استفاده از نتایج علمی بشر در امر حکومت می‌باشد.

(د) - عقل اسلامی و تسامح؛ تسامح مطلق نتیجه عقلانیت لیبرال است و ناشی از رفض اندیشه وظیفه است. البته از باب مصلحت حکومت‌های لیبرال قیدهای متعددی بر تسامح می‌زنند که مهمترین آنها

«امنیت» و «عفت عمومی» است. در عقلانیت اسلامی چه در رفتار فرد نسبت به دیگران و چه در رفتار حکومت تسامح مطلق رد می شود. در باب حکومت اجمالاً مسأله را شرح می دهیم:

● تسامح حکومت متناسب است با حساسیت عمومی؛ حکومت همانطور که راجع به امنیت و سلامت بدنی مردم مسئولیت دارد، در مورد جلوگیری از رشد افکار خلاف اسلام هم مسئول است. اگر مردم خود در قبال رفتار یا گفتار خلاف حق حساسیت لازم را داشته باشند، در آن صورت دولت نیازی به ورود به مسأله ندارد. اما هر کجا این حساسیت کم باشد دولت وارد می شود. اصل بر افزایش حساسیت تا حد لازم است و بدیهی است تا آن موقع دولت ممانعت هایی بوجود می آورد.

● تسامح خود به نحو اثباتی هم ضروری است و در این مقوله سه حوزه مهم قابل ذکر است:

حوزه اول، تسامح در ارزیابی و نقد کار مسئولان و کارگزاران در هر سطح که باشند؛

حوزه دوم، تسامح در طرح برداشتهای مختلف از دین است؛ که این امر ابتدا باید در تجمعهای تخصصی باشد؛ و اگر برداشتهایی از لحاظ قدرت برهان معادل هم تشخیص داده شود قابل بسط در عموم مردم است. حوزه سوم، تسامح در مطالبی که محصول عقلانیتهای غیراسلامی است اما لا اقل در ظاهر ضد اسلام نیستند. این جهت برای تعامل بین تمدن ها بسیار ضروری است.

(ه) - آزادی بیان، موضوع دیگری است که در عقلانیت اسلامی باید روشن شود. در عقل لیبرال، از لحاظ نظری باید تسامح مطلق داشت، لذا همانطور که در اعلامیه حقوق بشر آمده است هر کس آزاد است دین خود را عوض کند، دین جدید را تبلیغ کند و... در عمل دولتهای لیبرال این

امور را مقید به عدم تعارض با امنیت نظام و عفت عمومی کرده اند. مثلاً در فرانسه، گذاشتن روسری توسط دختران مسلمان در مدارس ممنوع شده است. آقای پاسکوا، وزیر کشور زمان میتران در توجیه این نظر اعلام کرد که: این حرکت ترویج فکری است که اگر رشد یابد ماهیت سکولار حکومت را تهدید می کند و دولت فرانسه احساس می کند زمینه رشد دارد! در عقلانیت اسلامی «بیان عقیده» مانند هر عمل دیگر انسان، درست و نادرست دارد. بیان عقیده اگر در جهت استقرار اسلام باشد خوب است و اگر خلاف آن، بد است.

لذا، اگر حساسیت مردم در سطحی باشد که مردم به راحتی بطلان عقیده نادرست را تشخیص دهند، در آن صورت لزومی به دخالت دولت نیست، اما در غیر آن صورت دولت موظف است جلوی بیان عقاید نادرست را بگیرد. همچنین امکانات بیت المال از قبیل رادیو، تلویزیونهای دولتی، روزنامه های دولتی و حتی امکانات دانشگاههای دولتی نمی تواند در خدمت تبلیغ نظری خلاف اسلام باشد.

(و) نقش علمای دین در عقلانیت اسلامی هم امری است که بر اساس عقلانیت باید تبیین گردد: مردم و دولت در تشخیص وظیفه باید به علمای دین رجوع کنند! البته از باب کارآمدی لازم است مکانیزمی موجود باشد که سردرگمی نیاورد. نقش علمای دین سیطره يك مؤسسه بر دیگری نیست بلکه به نحو طبیعی در جامعه اسلامی مندرج است.

خاتمه: تمدن اسلامی بدون عمومی شدن عقلانیت اسلامی بوجود نمی آید؛ لذا امروز وظیفه اندیشمندان و روشنفکران مسلمان است که از يك سو در عقلانیت اسلامی به کاوش بپردازند و با اتکا به معارف فقهی و اصولی و همچنین با استفاده از دستاوردهای علمای ما در فلسفه و عرفان و حدیث و... و معارفی که امروز بشر بدانها نائل آمده است، ماهیت عقلانیت

اسلامی را کشف و اجزا و ارکان آن را دریابند و از سوی دیگر این معرفت را در حدّ مبانی و اصول که در عمل قابل کاربرد باشد برای عموم توضیح دهند.

فهرست اعلام

آ

اروپای غربی: ۱۸۹، ۱۵۹، ۵۹

استالین، ژوزف: ۸۵

استقراء: ۳۷

اسلام: ۲۵، ۳۱، ۷۳، ۷۷، ۸۳، ۸۵، ۸۶

۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱

۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵

۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۳

۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۱

۱۹۶، ۱۹۷

اصالت: ۲۷

اصالت اجتماع: ۷۱

اصالت سازماندهی: ۷۱

اصالت نظام سیاسی: ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹

اصالت وظیفه: ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۳، ۶۴

آخر الزمان: ۱۰۲

آخر الزمان: (انتهای تاریخ) [مقاله،

فوکویاما]، ۹۵، ۹۸

آرون، ریمون: ۹۷

آلبانی: ۹۲

الف

ابوعلی سینا [شیخ الرئيس]: ۲۱، ۲۲

۴۵

ایبستمولوژی (معرفت شناختی)، ۱۸

اختیار: ۱۲۶

اخوان المسلمین: ۷۷

ارسطاطاليس: ۳۷، ۳۹، ۵۰، ۶۰، ۱۴۴

ارسطو: ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۶۰، ۱۴۴

- انسان مدرن: ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳
 انقلاب: ۵۸، ۸۲، ۸۳
 انگلیس: ۵۹، ۱۲۰
 انیشتین: ۳۹
 ایدئولوژی آلمانی [کتاب،
 مارکس]: ۹۱
 ایران: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱
 اثرودینامیک: ۳۹
- ب**
 باستان شناسی: ۲۶
 برلین، آسیا: ۱۷
 بطلمیوس: ۲۹
 بلاد اسلامی: ۴۴، ۴۵
 بنجام، جرمی: ۱۸۷
 بودیار، ژاک: ۱۷۷
 بوش، جورج: ۹۴
- پ**
 پارادیم: ۴۰
 پارتیزی: ۱۷
 پارلمان: ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۱۸۹
 پاسکوا: ۱۹۷
 پدیدارشناسی (پدیدار
 شناسانه): ۴۹، ۵۳، ۱۲۰، ۱۲۸
 ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۳
 پدیداری (تصویر): ۱۷۷
 پدیداری (توصیف): ۱۳۹
- ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۷۶
 اصیل (Authentic): ۲۷
 اطلاعات:
 انبار کردن و دسته بندی
 اطلاعات: ۱۷۰
 پالایش اطلاعات: ۱۷۰
 افغانستان: ۹۲
 افلاطون: ۵۹، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۹۶
 اقدام دستجمعی: ۱۵۲
 اقلیدس: ۳۷
 الجزایر: ۸۲
 امامت: ۳۳
 امام خمینی (ره): ۷۷، ۱۰۳، ۱۸۳
 امت واحده: ۱۵۹
 امریکا (ایالات متحده): ۵۹، ۶۶، ۹۲
 ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۹، ۱۸۹
 امنیت: ۵۶، ۵۸، ۶۳، ۸۶، ۸۷، ۱۹۷
 انتولوژی (انتولوژیک): ۴۹، ۱۱۵
 ۱۲۲
 انتخاب اصیل: ۱۳۱
 اندیشه:
 اندیشه اسلامی: ۱۵۴، ۱۵۹
 اندیشه بنیادگرایی: ۱۱۰
 اندیشه سیاسی: ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۵
 ۱۱۶
 اندیشه فلسفی: ۴۶
 اندیشه لیبرال: ۱۳۱، ۱۶۸
 انسان فرامدرن: ۱۷۱

- پدیداری (صورت): ۱۷۷، ۱۳۹
 پراکسیس (مسلك اصالت
 وظیفه): ۶۶، ۶۴، ۶۳، ۵۹، ۵۵، ۵۴،
 ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۴۹
 پروتکل (برنامه) عمل (اقدام): ۱۲۳،
 ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۴
 پلورالیسم (کثرت گرایی): ۱۱۳
 پوپر، کارل: ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶
 پوسته خارجی: ۱۶۱، ۱۶۲
 پولیس (مسلك اصالت نظام
 سیاسی): ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹
 تفکر فلسفی: ۱۵
 تقدیر الهی: ۱۲۶
 تل آویو: ۲۵، ۲۶، ۴۷
 تمدن: ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰،
 ۱۹۱
 تمدن اسلامی: ۱۹۱
 توحید: ۲۸، ۳۰، ۳۱
 تونس: ۸۲
 تهران: ۹۷
 تی لیچ: ۳۰
 تئوری دینامیک سیاست: ۵۶

ت

- تاریخ: ۱۸، ۴۴
 انتهای تاریخ: رجوع کنید به: آخرالزمان
 (انتهای تاریخ)
 تاریخ تحلیلی: ۱۰۲
 تاریخ فلسفی: ۱۰۲
 تاریخ مستند: ۱۰۲
 تاریخ: فلسفه: ۱۸، ۴۴، ۱۴۲
 تاریخ: فلسفه تحلیلی: ۱۹
 تسامح: ۱۳۱، ۱۹۵، ۱۹۶
 تسامح اجتماعی: ۱۳۱
 عقل اسلامی و تسامح: ۱۹۵
 تسامح حکومت: ۱۹۶
 تسامح مطلق: ۱۹۶
 تعهد حکومت: ۱۴۶
 تعهد سیاسی: ۵۸
 جامعه اسلامی: ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۵۳
 ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۹۴
 ۱۹۷، ۱۹۵
 جامعه باز و دشمنانش [کتاب،
 پوپر]: ۷۱
 جامعه دینی: ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۱
 ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۵۷
 جامعه شناسی: ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۷۹
 جامعه شناسی دینی: ۱۳۵، ۱۳۶
 جامعه طبیعی: ۸۷
 جامعه مدرن: ۱۱۹
 جامعه مدنی: ۸۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
 جبر تاریخی: ۹۱، ۹۳
 جریان طبیعی: ۱۲۶، ۱۲۷
 جونز، جیمز: ۵۹

چ

چك و اسلواكى؛ ۹۲

چين؛ ۹۷

چینی‌ها؛ ۱۳۶

ح

حافظ؛ ۳۰

حسابگر(ی)؛ ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶

حق؛ ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۳۱، ۱۵۴، ۱۶۷

حق باوری؛ ۱۵۴

حق (حقانیت) - محور؛ ۱۵۳، ۱۵۴

حقانیت؛ ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۶۸

حقیقت محور؛ ۳۴، ۳۶

حکمت اولی؛ ۱۷، ۱۹، ۳۷، ۴۴، ۴۶

۶۰، ۱۷۱

حکومت (ارکان سه گانه)؛ ۴۹

حکومت اسلامی؛ ۴۹، ۷۶، ۷۷، ۷۸

۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۵۹

۱۸۳، ۱۹۰

ر

رعایا؛ ۵۱، ۵۲

روانشناسی؛ ۱۲۱، ۱۶۴

روسیه؛ ۹۳

ریاضیات؛ ۱۶، ۲۱

رنالیست؛ ۳۱، ۳۵

ریشه؛ ۱۸ و ۱۹، ۳۲، ۳۳ و ۳۴، ۳۵، ۴۳

۴۶، ۴۸، ۵۰، ۷۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۱

۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳

خ

خواسته طبیعی؛ ۱۳۲

د

دترمینیستیک؛ ۱۲۶

دریدا، ژاک؛ ۱۷۷

دموکراسی؛ ۴۹، ۵۵، ۷۵

شکایت عوامانه: ۳۶	۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۶۷
شوروی: ۱۱۲، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۰	۱۶۸، ۱۷۱
شیکاگو: ۹۷	ریکور: ۳۱، ۳۰

ص

صراط: ۳۴، ۳۳، ۳۲

ط

طوسی، خواجه نصیرالدین: ۴۵

ع

عدل: ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰

عدالت: ۱۸

عراق: ۱۰۵

عرفان: ۲۹

عقلانیت (عقلگرایی): ۱۲۷، ۱۲۸

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۰

۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶

۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۴

۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰

عقلانیت اسلامی: ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۱

۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷

۱۹۸

عقلانیت اصیل: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷

۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۵

عقلانیت توفیق محور: ۱۶۶

عقلانیت حقیقت محور: ۱۶۹

عقلانیت خنثی: ۱۶۳

ز

زکات: ۲۸

زیمبابوه: ۹۲

س

سارتر، ژان پل: ۹۷

ساینسیسم: ۱۳۱

سعادت: ۴۸، ۴۹، ۶۰، ۱۳۱، ۱۶۷

۱۷۳، ۱۹۲

سقراط: ۱۱، ۲۱، ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶

۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۹۶، ۱۳۹، ۱۷۱

۱۷۶

سنگال: ۸۲

سیاست: ۱۲، ۱۸، ۴۴، ۴۸، ۶۵، ۶۹

۷۶

سیاست [کتاب، ارسطو]: ۵۵، ۸۲

ش

شریعتی، علی: ۹۲

شیعه اثنی عشری: ۲۶، ۴۷، ۷۷

شکایت: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۶

شکایت عالمانه: ۳۶

شکایت علمی: ۴۰

- عقلانیت غیراسلامی: ۱۹۶
 عقلانیت فرامدرن: ۱۹۰
 عقلانیت فنی: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۷۵
 عقلانیت کمونیستی: ۱۸۹
 عقلانیت لیبرال: ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸
 ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵
 عقلانیت ماتریالیسم دیالکتیک: ۱۸۹
 عقلانیت مثبت: ۱۶۳، ۱۶۸
 علم: ۱۶، ۳۸
 علم الاخلاق: ۱۸
 علم النفس: ۲۱
 علم الوجود (انتولوژی): ۱۷
 علم باز: ۱۴۰
 علم باوری: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۱
 علم حقیقی: ۱۶
 علم معمولی: ۱۶
 علم منطق: ۱۸ و ۱۹
 علوم تجربی: ۱۳۱
 علوم سیاسی: ۱۲۱
 علوم طبیعی: ۲۹
 عمل (اعمال) اجتماعی: ۱۲۲
 عمل دستجمعی: ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹
 ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۴
 عمل (اعمال) ارادی فرد: ۱۲۲، ۱۲۴
 ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
 ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۹۳
 عمل عقلایی: ۱۲۷۲
 عمل غیرعقلایی: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۹
 عمل فرد: ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۶۹
 عمل محور: ۵۴
 عمل معقول: ۱۳۲
 عوامل غیرعقلایی: ۱۳۹
 عوایدالایام [کتاب، نراقی]: ۷۷
 غ
 غیرمتعهدا: ۹۲
 ف
 فارابی، ابونصر: ۴۵
 فرا (فوق) مدرن: ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵
 ۱۷۹، ۱۹۰، ۱۹۱
 فرامدرنیته: ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸
 فرامدرنیسم: ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵
 ۱۷۹
 فرانسه: ۹۵، ۱۱۹، ۱۲۰
 فرهنگ (فرهنگی): ۱۵، ۲۵، ۲۶
 متاع فرهنگی: ۲۶
 هویت فرهنگی: ۲۶
 فلسفی:
 اندیشه فلسفی: ۴۶
 بحث فلسفی: ۴۵
 تفکر فلسفی: ۱۵
 سؤالات فلسفی: ۴۶
 مبنای فلسفی: ۱۷

قوانین برنولی (معادلات
ناویراستوک): ۳۹

ک

کارآمدی: ۵۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۳،
۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۱۰۷، ۱۱۳،
۱۲۵، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۷۶

کاسترو، فیدل: ۹۳

کانادا: ۱۸۹

کانت، امانویل: ۲۱

کثرت گرایی: ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۱

کُره: ۹۴

کشوریت: ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶

کمال ذاتی: ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۲، ۱۴۲

کمپلا: ۱۷

کوبا: ۹۳

کوژو، الکساندر: ۹۷

گ

گاليله، گاليله‌ئی: ۵۶

ل

لاپلاس: ۹۱

لنینیسم: ۹۰، ۹۳

لوائتان [کتاب، هابز]: ۵۵، ۵۶

لیبرالیسم (لیبرال): ۸۶، ۹۶، ۹۷، ۹۸

۹۹، ۱۰۰، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳

مسایل فلسفی: ۶۴

فلسفه: ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۴۴

فلسفه تاریخ: ۱۸، ۴۴، ۱۰۲

فلسفه تحلیلی تاریخ: ۱۹

فلسفه زبان: ۱۸

فلسفه سیاسی: ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۶۰، ۶۱

۶۸، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۵، ۸۸

فلسفه علم: ۴۰

فلسفه لیبرال: ۱۳۴

فنامتالوزیک: ۵۴

فوکو، میشل: ۱۷۷

فوکویاما، فرانسیس: ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸

۱۰۳

ق

قانون: ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۶

۷۸، ۷۷

قانون اساسی: ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۴

۷۸، ۶۶

قانونیت: ۱۳۴، ۱۷۲

قدرت: ۵۰ و ۵۱

قرآن کریم: ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵

۱۵۴

قرارداد اجتماعی: ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۴

۶۵، ۸۶، ۸۷، ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۵

۱۷۸، ۱۸۸

قسط: ۱۱۱

قضیه صادق: ۳۷

- مدرنیسم - نقد فلسفی: ۱۳۳
مسلك:
- مسلك اصالت نظام سیاسى
(پولیس): ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۵، ۵۴
مسلك اصالت وظیفه
(پراکسیس): ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۳
۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸
- مسلك تاریخی: ۲۸
مسلك تفسیری: ۲۸
مسلك قرارداد اجتماعی: ۸۷، ۸۶، ۵۶
مسلك ولایت فقیه: ۷۷
مشروعیت: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۵، ۱۷۶
- ۱۸۸
مصر: ۷۷، ۸۳، ۱۰۰
معاد: ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴
معادلات ناویراستوک: ۳۹
معرفت اکولوژیک: ۱۷۲
معرفت بیرون دینی: ۲۹
معرفت دینی: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴
۳۵
معرفت شناختی (اپیستمولوژی): ۱۸
معرفت شناسی: ۳۰، ۳۴
معرفت علمی: ۱۷۲
معصوم علیه السلام (ولی
- ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۶
لیبرالیسم - دمکراتیک: ۱۵۹
لیبرال - دمکراسی: ۱۷۹
- م
- ماخ: ۹۱
مارکس، کارل: ۹۱
مارکسیسم: ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۱، ۹۶
مبدأ: ۳۲، ۳۳، ۳۴
متافیزیک: ۹۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۷۰، ۱۷۱
متدولوژی: ۱۳۴
مجلس شورای اسلامی: ۱۰۸
مدرن: ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۵
مدرنیته: ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۷۵
مدرنیته - عناصر تاریخی: ۱۴۵
مدرنیسم: ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

- معصوم: ۲۵، ۳۳، ۳۲، ۲۸، ۲۷
 معقولیت: ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸
 ۱۶۹، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۲
 ملت - کشور: ۱۱۴، ۱۰۵
- واقعگرایی (واقعگرا): ۱۴۶، ۱۴۰
 ویر، ماکس: ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۲۲
 ۱۷۳، ۱۶۶، ۱۶۳، ۱۵۲، ۱۴۹، ۱۴۸
 ۱۸۷
- وضعیت طبیعی: ۵۵
 وضعیت محیطی (حقیقی) عمل: ۱۲۲
 ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳
 ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۳۰
 ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۳، ۱۶۲
 ۱۹۳، ۱۷۵
- وضعیت مراد (مطلوب): ۱۳۰، ۱۲۳
 ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۱، ۱۴۵، ۱۴۲، ۱۳۳
 ۱۸۵، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۷، ۱۶۶
- وضعیت معقول: ۵۵
 ولایت فقیه: ۸۸، ۸۵، ۸۴، ۷۸، ۷۷
 ۱۹۳
- ولایت مطلقه فقیه: ۷۷
 ولّی فقیه: ۸۸
 ولّی معصوم (معصوم): ۲۸، ۲۷
 ویتگن اشتاین: ۶۰
 ویتنام: ۹۴
 ویکو: ۱۶
- ه
- هایدگر: ۱۳۳
 هایز، تامس: ۸۷، ۶۵، ۶۲، ۵۶، ۵۵
 هدف ملی: ۱۵۸
 هردر: ۱۷
- ن
- ناپلئون، لویی: ۹۵
 ناسیونالیسم: ۹۳
 نبوت: ۳۱
 نبی اکرم (ص): ۲۷ و ۳۰، ۳۳، ۸۴
 ۱۰۴
- نراقی، ملا احمد: ۷۷
 نزدیکی به واقع: ۱۷۱
 نسبیت: ۱۳۱
 نطق: ۱۶۴
- نظام اسلامی: ۱۵۹
 نظام تصمیم گیری: ۱۵۱
 نظام مدرن: ۱۵۲
- نظم اجتماعی: ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۲۱
 ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴
 ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۵۰
- نظم غیر عقلایی: ۱۵۰
 نوآور: ۱۴۶
 نوآوری: ۱۴۱، ۱۴۰
 نیوتن، ایزاک: ۹۱
- و
- وات، موتگمری: ۲۶

- | | |
|----------------------|----------------------|
| هویت فرهنگی؛ ۲۶ | هرمنوتیک؛ ۲۷ |
| هیتلر، ادولف؛ ۹۶، ۹۵ | هسته ارادی؛ ۱۶۲ |
| | هسته درونی؛ ۱۶۲ |
| | هگل؛ ۱۰۲، ۹۸، ۹۶، ۹۵ |
| ی | همسازی؛ ۳۰ |
| ینا؛ ۹۵ | هندوستان؛ ۱۳۶ |